في النظام السياسي الإسلامي

فقه الأحكام السلطانية

محاولة نقدية للتأصيل والتطوير

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أم البنين

زوجتي الصالحة، الأستاذة خديجة بنت أبي بكر مطيع، إكراماً لمعاناتها في تأسيس الجناح النسوي من الحركة الإسلامية المغربية وصمودها في مواجهة الظلم، وبلائها وصبرها في هجرتها القاسية ومنفاها الذي تجاوز ربع القرن. أجزل الله الثواب ورفع المنزلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعه بإحسان

قال الله تعالى:

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا) سورة النساء 58

قال رسول الله r :

(تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون خلافة على منهاج النبوة،

فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون ملكاً عاضاً،

فيكون ما شاء أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها؛ ثم تكون ملكاً جبرية،

فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها؛

ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت)

مسند الإمام أحمد - 5 /3 الترمذي الحديث رقم: 2225 الأحاديث الصحيحة للألباني 5/1

تصدير

عندما نسلم الوجه للبارئ عز وجل، والفؤاد لفاطر السماوات والأرض، وتنتابنا لحظات الإشراق الرباني، تتوج الروح بالنور، وتغمر الوجدان بالشوق، وتشحن الوعي بالمدد؛ حينئذ يَهَبُ المرء كل شيء لخالق كل شيء، ويعبئ كل الطاقة لطاعة ربّ الطاقة؛ في عبادة سرمدية تسع الكون وما حوى، إنساً وجناً وملائكة وخلقاً مما لا يعلمون، في طمأنينة سجود أبدي بين يدي نور السماوات والأرض **(**وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ**)** الرعد- 15

فإلى الذين يسجدون لله طوعاً، علهم بلقاء ربهم يفرحون؛ وإلى الذين يسجدون لله كرهاً، علهم بالتوبة النصوح يفوزون، أقدم هذا المصنف المتواضع، محاولة جريئة نحو بديل بنّاء، يتخذه المحبون نقطة ارتكاز وتطوير، وعقلاء الكارهين والمخالفين مجال حوار بنّاء وجدل رصين. أما غيرهم فنسأل الله لهم رشداً وصلاح بال. والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

يوم الجمعة 21 ربيع الأول 1421 من الهجرة النبوية الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان.

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجــد له وليّاً مرشداً.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وصفيه، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تسليما. وبعد:

لعل مما يربك الصحوة الإسلامية، في مواجهتها لنظم الحياة المعاصرة، وحوارها مع المخالفين والمناصرين، عدم وضوح نهج سياسي إسلامي رشيد في الفقهيات المعاصرة، مما يفرض الاتجاه إلى هذا الصنف من الدراسة والبحث، وإيلاءه ما يســتحقه مــن عنايــة، لاســيما وتحــدي الديموقراطيات الغربية ذات الأصل اليوناني قائم، ومدجج بمختلف علوم العصر وأسلحته الفكرية والمادية والاقتصادية وأبناء المســلمين أقبلــوا عليه يغرفون بانبهار وانهيار.

ولعل الجواب الذي تفرض صياغته علينا الظروف الحالية، وتحدياتها السياسية المعاصرة، لابد أن يكون عن سؤال قديم حديث هو:

- ماذا ينبغي أن نختار أولا؟ حاكما أو نظام حكم؟
- خليفة أو نظام خلافة؟ مدبرا لأمرنا أو نظام تدبير له؟

هذا التساؤل، رافق الإنسان منذ هُدي إلى تجمعه الفطري على أساس الأسرة، ثم القبيلة، ثم الأمة.

ولئن عرفت الإنسانية طيلة عمرها الموغل في القدم، حكاما و لم تعرف نظم حكم، فإن فطرتها كانت دائما تطمح إلى منهج يحقق لها الحرية والكرامة والعدل والمساواة. وكلما أُرْسلتْ إليها نبوة صادقة هادية، تأخذ بيدها إلى صراط مستقيم عتَّمت عليها الجاهلية، وحرَّفَ تعاليمَهــا حكمُ الاستبداد، بدءاً بالملك الإله، والرئيس المتصل بالعقل الفعال، والإمام المعصوم، والسلطان الذي يقطع رقاب المخالفين والمحتجين.

ولئن حاول أرسطو أن يتمرد على الحكم الفردي المستبد، والمدينة الفاضلة الأفلاطونية التي يرأسها نائب عن " واجــب الوجــود "، وأن ينظّر لفكرة سيادة الدستور، الذي يقوم مقام الحاكم، ويسد مسده، مما تحاول أمم الغرب المعاصرة تطويره تحت مفاهيم الديموقراطية بمدارسها المختلفة، برلمانية ورئاسية ومجلسية، مباشرة وغير مباشرة؛ فإن ذلك لم يخرج مطلقا عن مفهوم " الحاكم والمحكوم "، وإن خَفَّف مــن غلوائــه وتجبره وتسلطه.

ذلك أن المبادئ القويمة للعدالة والمساواة والكرامة، تقتضي ألا يكون بين البشر حاكم ومحكوم. وإنما اشتراك في التدبير العــام لأمــرهم، حسب مقاييس القدرة والخبرة والصلاحية والتوزيع العادل للمهمات، والاستفادة المتوازنة من الخيرات.

وهذا ما قرره القرآن الكريم بقوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم)، وأكدته النصوص قطعية الثبوت والدلالــة في عــدة أحكــام يتعــذر استقصاؤها وحصرها في هذه المقدمة.

هذا ما كان عليه أمر المسلمين زمن النبوة الخاتمة، وفي عهد الخلافة الراشدة، مما ينسف فكرة " الحاكم والمحكوم " من أساسها؛ إذ الحكــم لله، والناس مسلطون على أمرهم الدنيوي، في إطار العقيدة والتزاما بشريعتها.

ومع أن الرسول r بَيَّن لنا أنْ ستكون "خلافة على منهاج النبوة"[1] فيما رواه صحيحاً، أحمد والترمذي؛ ورسول هذا المنهاج r خاطبــه ربه - عز وجل- بقوله: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ) الغاشية 22، (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَــنْ يَخَــافُ وَعِيدِ) ق 45، وقال هو عن نفسه: "لست بملك ولا جبار".

ومع ما يضفيه التعبير النبوي "خلافة على منهاج النبوة "، من صفات بيّنة واضحة المعالم، لنظام أمر المسلمين؛ نهجا للتدبير العام، تَسْتَخلِفُ فيه الأمة لخدمتها وتنفيذ أمرها من تشاء، وتضع لذلك من النظم والأساليب ما يحقق مصلحتها ويحفظ شــريعتها؛ فــإن النظــام السياســي للمسلمين منذ وقع الانقلاب على الخلافة الراشدة، ارتكس في حمأة الاستبداد، وحاكمية العباد للعباد، وتسلط الأقلية على الأغلبية، واحتكار

[1] - مسند أحمد 5 / 341 ، وسنن الترمذي الحديث رقم 2225

الأقوياء للسلطة والخيرات؛ سواء في مساره العملي لدى جميع الممالك والإمارات والمشيخات والجمهوريات، أو في مساره التنظيري لدى فلاسفة المسلمين الذين تبنوا نظرية الحاكم المعصوم المتصل بالعقل الفعال، أو الفقهاء الذين تبنوا نظرية خليفة الله في أرضه على عباده. فكانوا على مدار أربعة عشر قرنا، تبعا لمن بيده الأمر، يبررون انحرافاته، ويضفون على رعوناته وتصرفاته من القدسية ما تنكره القلوب الحية والعقول السوية، وترفضه العقيدة تصورا وشريعة ومنهاج سلوك.

هذه نقطة ضعف مسار الصحوة الإسلامية المعاصرة؛ إذ تدعو إلى نظام تدبير سياسي غير واضح المعالم. مما يبرر لخصومها تساؤلهم عن طبيعة المشروع السياسي في الإسلام، إن بقلب سليم أو بقصد خبيث؛ لذلك فإن محاولة تطوير الفقه السياسي لدى المسلمين، بما يعيد الأمة إلى نظام "الخلافة على نهج النبوة"، ضرورة ملحة يفرضها واقع الظلم والعسف والاستبداد؛ ويفرضها تقارب الزمان والمكان وفشو القلم والإعلام، وحِدَّةُ تحدي الآخر، مما جعل الكرة الأرضية قرية واحدة، بل أسرة واحدة تأثيرا وتأثرا؛ كما تفرضها القيم الحديثة السائدة، قيم الحوار وحرية الفكر والمعتقد، مما يفتح آفاقا شاسعة للإقناع بدعوة الحق، عقيدة ومنهاج حياة، سياسة وتدبيرا، تصورا شاملا متكاملا لحياتي الدنيا والآخرة.

هذا ما نعالجه في هذه الدراسة المتواضعة، بمحاولة دفع الفقه السياسي لدى المسلمين، خطوة إلى الأمام أو خطوتين. فإن لم نستطع، فبالنقد وتبيان أوجه الخطإ والصواب؛ وإلا فبإثارة اهتمام القادرين والمتخصصين، وحَفْزِ هِمَم الصادقين المخلصين، وذلك لعمري مكسب ليس بالهين.

عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي

الباب الأول

الفكر السياسي لدى الصحوة الإسلامية المعاصرة

الفصل الأول

الصحوة الإسلامية وتحديات العصر

لا ريب في أن مشاعر التصاغر ومركبات النقص، تهيمن على شعوب المسلمين حكاما ومحكومين، مثقفين ومفكرين، متدينين ولائكيين. وأن الثقافة الغربية هي المتحكمة فيهم بقوة السلاح والاقتصاد والتقدم العلمي.

هذه الحالة المَرَضِية أنتجت فكرا سياسيا عليلا، لدى كثير من قادة الفكر والسياسة، ومختلف الشرائح الحزبية والمنظمات الدينية، سواء منهم من نشأ على الثقافة الغربية، أومن تشرَّبها عن طريق مركب التقازم أمام الوافد الأجنبي، ولو كان أصيل الثقافة إسلاميها.

هذه الحالة أنبتت أيضا على أرض المسلمين، أنظمة للحكم خاضعة لكثير من الإكراهات، منها:

- إكراه الخوف من الصحوة الإسلامية، و الرعب من عودة الأمة إلى دينها، تلتمس منه سبل الرشاد، وتبحث فيه عن طوق النجاة. واستُجيب لهذا الإكراه برفع شعارات فقهية جوفاء، تتعايش بها المراقص والمسافح مع المساجد والمعابد، ويباح بها بيع الأعراض والبلاد والعباد، ويتمتع بها المسخ والفساد بحرية تخريب النفوس والقيم.

- إكراه التعلق بالسلطة والتمسك بها، استُجيب له بتقوية أجهزة القمع، بتجنيد سفهاء الأمة ومغامريها ومجرميها، وتحويل البلاد معتقلا يكمم الأفواه، ويذل الرقاب، ويبلد الحس، ويصادر كل معالم الإنسانية والإنسان.

- إكراه الأجنبي المتغلب، استُجيب له بالخضوع المطلق وتلبية كل مطالبه؛ فأدى ذلك إلى تجريد المجتمعات الإسلامية -تحت شعار الحرية- من كل خلق ودين وكرامة، وإلى إقامة ديمقراطيات شكلية، برلماناتها من الأذناب والمتملقين ورجال الأمن، تغطي نظما استبدادية، المستشارون

فيها طفيليات تمتص دماء الأمة وتحتكر ثرواتها، وتعبث بأعراضها، مهما تعدد ما أضفي عليها من صفات العدالة والمساواة والحرية والديمقراطية والشوروية. إذ الذئب فيها لا يستشير إلا مع ذنبه، والحرية فيها أضغاث أحلام، وسراب وأوهام.

- وإكراه الجهل بالنظام السياسي الإسلامي الحق، عُمِلَ على تكريسه بنشر تصورات منحرفة، تبشر بالاستبداد وترسخه وتمد لــه، فــران على مجتمع المسلمين ركام تراث مضطرب، ومتاهات اجتهادات متناقضة، من أقصى دعوات الحكم الفردي المطلق إلى أشد دعوات التحلــل الديمقراطي والانسلاخ اللبرالي من كل القيم.

وتبقى النخبة الإسلامية المتحررة من هذه الإكراهات وحدها في مأدبة اللئام، تناضل تخلف الحاضر، ومكر المتآمر، وركام الماضي، وغبش المستقبل، واستضعاف المأوى وقلة الناصر، وتعاني ضرورات الترشيد والتوعية، والتخلية والتحلية والتزكية وأولويات التربية وإعــادة التربيــة. مستعلية بإيمانها، واثقة بربها، لا يضرها من خالفها؛ لأن لها من ربها أوامر ملزمة، تعقبها نتائج يقينية **(**وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الأَعْلَــوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**)** آل عمران 139.

ولئن كانت هذه الفئة المؤمنة لم تول الفقه السياسي ما يستحقه من اهتمام ودراسة، فقد شغلها عن ذلك تثبيت الجذور، وتقويم الجذوع، وعرقل مسيرتها البطش المدجج بأحدث ما تفتقت عنه عبقرية الحضارة الغربية في ميدان القمع والإرهاب والتجسس.

إن ثبات هذه الفئة على الحق، وإصرارها على السعي لإقامة أمر الإسلام، وصمودها في وجه عتاة الأجنبي وأوليائه المحليين، وصدق إيمانهــا بقضيتها، مما جعلها تقدم من التضحيات المادية والمعنوية في المال والنفس والأهل والولد، ما تنوء بحمله الجبال.

إن رجال هذه الفئة المؤمنة -على رغم اختلاف آرائهم وتباعد مواقعهم- يرفضون جملة وتفصيلا نظم الحكم القائمة. فهــي في نظــرهم شوهاء، ليست ديموقراطية بمقاييس الغرب، وليست إسلامية بمقاييس الإسلام. إلا أن نقطة الضعف في موقفهم هذا هي اخــتلافهم في تحديــد طبيعة البديل الإسلامي السياسي، شكلاً ومضموناً، مظهراً ومخبراً وجوهراً. لكن هذا الاختلاف ليس ظاهرة مَرَضية بقدر ما هو محاولة جــادة وجريئة للرشد، وسعي حثيث للتوبة بالفكر السياسي إلى أصوله الإسلامية. ولئن جانب الصّوابُ بعض هذه الاجتهادات، فليس ذلك للأخطاء الذاتية فحسب، وإنما بسبب الهجوم الشرس على الصحوة المعاصرة أيضا، ولما يعانيه مجتمع المسلمين من تطاحن مذهبي، وتآكل طائفي، تمتــد جذورهما عبر التراث الموغل في القدم.

إن رجال هذه الفئة يجمعون على شيء واحد، هو ضرورة العودة بالنظام السياسي إلى الإسلام كتابا وسنة. ولكنهم يختلفون كلما حاولوا وضع تصور عملي لهذا النظام، حيث تطوح بكثير من اجتهاداتهم الأهواء والأغراض ومؤثرات الداخل والخارج.

فما الحل؟، وما هو التصور الرشيد لنظام الحكم في الإسلام؟

ـــ هل هو الخلافة الرشيدة في إطارها الأول شكلا ومضمونا؟

ـــ هل هو الملكية الوراثية أموية وعباسية وفاطمية؟

ـــ هل هو النظام الديمقراطي الجمهوري برلمانيا أو رئاسيا، إذا ما طبق الشريعة الإسلامية في الميدان الجنائي؟

ـــ هل هو المزاوجة بين النظم الديمقراطية وبين الاستبداد الفردي ملكيا أو عسكريا أو حكم أجهزة؟

ـــ هل هو نظام ولاية الفقيه مزاوجا بالديمقراطية أو غير مزاوج بها؟

ـــ هل هو نظام غير هذه الأنظمة كلها. لم يتبلور بعد في أذهاننا وله أسس في الكتاب والسنة صريحة، ويملأ الأرض عدلا كمــا ملئــت جورا وظلما؟

إن تصور الصحوة الإسلامية لطبيعة النظام السياسي غائم ومضطرب. وإن كان الإجماع يكاد يطلق عليه مصطلح "إمامــة" أو "خلافــة" أو"إمارة المؤمنين"، فإن مضمون هذا النظام وشكل قيامه، وطرق تدبيره لأمر المسلمين، مما لم يتضح بعد في كتابات القوم.

هذا الغبش في تصور القضية ثغرة ينفذ منها الأعداء للتشكيك في كفاية الدعاة وفهمهم، ولإحراجهم بأسئلة خبيثة عن طبيعة مــا سمــوه "المشروع السياسي الإسلامي" وكأنما الإسلام بنظمه ومناهجه للحياة مشروع أجنبي، يراد استيراده وإقحامه في مجتمع المسلمين.

إن هذا الغبش الذي واكب الصحوة منذ فجر ميلادها، وتلك الأسئلة المتعلقة بها مما أحاول معالجته في هذه الدراسة. ولئن تعارض السعي في هذا الاتجاه مع ما دعي بالموضوعية العلمية، فإن من الموضوعية أيضا أن نقر بأن المرء لا يستطيع أن ينسلخ من جلــده، أو أن يجتــث قلبــه بدعوى الموضوعية؛ كما أنه لا أحد ممن سبق للبحث في هذا الميدان استطاع أن يلتزم بهذه الموضوعية التي أصبحت لدينا وثنا، وأصبحت لدى

غيرنا أداة طيعة لتحقيق أهدافهم. وحيادية المرء في قضية تتعلق بحاضره ومستقبله حكم بالإعدام يصدره في حق نفسه، وخطوة متقدمة نحو إلغاء ذاته وهويته وأمته.

لكن هذا الموقف غير الحيادي في معالجة القضية، لا يبرر غض الطرف عن السلبيات بدعوى الإخلاص والانتماء؛ لأن من صميم الصدق والإخلاص للانتماء العمل على الترشيد بالنقد البناء، والنصح الأمين، وكشف مواطن الخلل. ولقد مرّ على الصحوة المعاصرة ما يربو على قرنين، كان منتظرا خلالهما أن تبلغ منتهى الكمال ووضوح الرؤية؛ غير أن هذا الأمل ظل يراوح مكانه ويراود الخيال.

إلا أن هذا النقد ينبغي أن لا يتناول اجتهادات المفكرين الإسلاميين في غير ما يتعلق بالكتاب والسنة؛ لأنها خاصة بظروف المكان والزمان والبيئة الثقافية، ومستوى التطور الفكري والسياسي للأمة؛ مما يجعل نقدهم فيها محاكمة لهم إلى مقاييس غير عصرهم، وإسقاطا لقيم الحاضر على قيم الماضي، وفي هذا من الحيف ما لا يجوز.

أما قياس اجتهاداتهم بمدى قربها من المبادئ الإسلامية، فهذا مما لا ينبغي إهماله؛ لأنه من صميم واجب التناصح، ولأن ضرورة تطوير الفكر السياسي المعاصر والارتقاء به إلى مصاف التشريع الإسلامي الحق من أولى الأولويات التي تتعلق بها نهضة الأمة وعزتها.

الفصل الثاني

البدائل السياسية لدى مفكري الصحوة المعاصرة

في مستهل الصحوة المعاصرة،كان نظام الحكم الإسلامي في تصور رفاعة الطهطاوي (1216-1290هـ / 1801-1873م) فرديا استبداديا، يحمل ملامح من فقه الماوردي. وكان العمران البشري في رأيه محتاجا إلى قوة حاكمة هي الملك، وقوة محكومة هي الشعب1. والمُلك في نظره وظيفة حضارية وتشريعية وتنفيذية لا تستغني عنها الأمة في تدبير مصالحها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي إجراء القوانين والأحكام وحفظ الشريعة. وشخص المَلِك مجعول على الأمة من الله. وظيفته النظر في الكليات السلطوية، التي تنتظم اختيار الوزراء والمسؤولين، الذين هم الوسطاء بين المَلك "الطبيب"، وبين الرعية "المرضى". إلا أن دور هؤلاء الوسطاء استشاري فقط؛ لأن القرار بيد المَلك الذي لا يجوز أن يُسأل، وضميره فقط هو الذي يراقبه ويحاسبه2. وأهلية المُلك ليست لكل أحد؛ لأنها في طبقة مخصوصة كما في الفلسفة اليونانية. والوزارة لا تصلح إلا لأهلها الذين خُلقوا لها. والنظام الملكي وراثي، فإن لم يوص السابق للاحق اختار أهل الحل والعقد من يحكم البلاد طبقا لنظرية الماوردي. والخروج على الحاكم تظلما أو تمردا لا يجوز، ولو كان فاسقا أو جاهلا أو معتديا، وهو ما ذهب إليه أغلب الفقهاء.

أما جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ / 1838-1897م)، فيرى أن الحكم الفردي المطلق رديف الجهل والتخلف. والنظام الشوروي أصلح للأمة. إلا أن الشورى لديه هي الديموقراطية الدستورية3، وعلى المسلمين في نظره أن يقلدوا الغرب في هذا المضمار جملة وتفصيلا؛ لأن هذا سبيل الرشاد.

كذلك محمد عبده (1266-1323هـ / 1849-1905م)، يرى نقل التجربة الديموقراطية الغربية حرفيا، أو اختيار أي منهج يؤدي إلى ما يؤدي إليه نظام الحكم في الغرب. محاولا المزاوجة بين نظرية الماوردي وبين النظام البرلماني الحديث4، بأن تختار الأمة طائفتين، إحداهما على علم بحدود الشرع، هي "أهل الرأي" أو "أهل الحل والعقد" لمساعدة الحاكم ملكا كان أو رئيس جمهورية، بالنصيحة والنصرة والشورى، والثانية من نواب يمثلون الشعب إقليميا ومهنيا لوضع مختلف التشريعات والقوانين.

---

[1] - مناهج الألباب للطهطاوي ص 232، 233، 238

[2] - المصدر السابق ص 236

[3] - الأعمال الكاملة للأفغاني ص 473 وما بعدها

[4] - يقول الشيخ محمد عبده كما ورد في "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده " للشيخ محمد رشيد رضا (207/2): " غير أننا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو (كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر به) ندب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر، الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلا عنا، وأنشأت له نظاما مخصوصا " . انظر أيضا: " الأعمال الكاملة " للإمام محمد عبده، ج 1 ص 307، وكذلك ص 350 وما بعدها.

أما عبد الرحمن الكواكبي (1271-1320هـ / 1855-1902م)، فقد شنّ هجوما شرسا وموفقا على الاستبداد[1]، وتتبع بالدراسة جذوره في النفس والمجتمع والدولة، وكشف نتائجه المهلكة للحرث والنسل. إلا أن البديل السياسي لديه بقي في إطار النظام الملكي المطلق[2]، الذي تُخَفَّف وطأة استبداده بتعيين فئة من الحكماء هم "أهل الحل والعقد"، بدونهم لا تنعقد الإمامة في نظره. ولهم حق مراقبة الحاكم ومحاسبته، وهم بمثابة مجالس للنواب، أو للأسرة الحاكمة، أو للأعيان، أو شيوخ القبائل، على غرار ما كان من أمر " مجالس الحكماء " لدى البيتين الأموي والعباسي مما ساعد على استقرارهما واستتباب أمنهما.

ويرى الشيخ محمد رشيد رضا (1282-1354هـ / 1865-1935م) أن الحكم في الإسلام للأمة، وشكله ديموقراطي، ورئيسه الإمام أو الخليفة[3] . وعليه أن يتقيد بالشريعة والدستور والقوانين التي يضعها مجلس للنواب مؤلف من مسلمين وغير مسلمين، لأن مشاركة غير المسلمين في الشورى واستنباط الأحكام والقوانين، من مصالح المسلمين. والمصلحة هي الأصل في الأحكام الدنيوية، وهي مُقدَّمة على النص عند بعض الفقهاء. ولا يُشترط الاجتهاد في هؤلاء النواب على رغم أنهم في نظره ينصبون الأئمة، ويعزلونهم إذا اقتضى الأمر ذلك. ولعل آراء الشيخ رشيد رضا هذه متأثرة بواقع مجتمعه الذي تمثل فيه المسيحية نسبة عددية كبيرة لا بأس بها.

أما الشيخ علي حسن عبد الرزاق (1305-1386هـ / 1888-1966م) فقد ذهب في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" إلى إنكار دور الإسلام في تنظيم شؤون الحكم، وادعى أن الشريعة الإسلامية مجرد عبادات روحية لا علاقة لها بشؤون الدولة والدنيا. وأن نظام الحكم في عهد النبي r كان غامضا مبهما، وأنكر أن تكون حكومة الراشدين حكومة دينية، وكان هذا منه خدمة لأهداف السياسة الاستعمارية الإنجليزية والعالمية في المنطقة، وعملها على الحيلولة دون عودة الأمة إلى وحدتها بعد إلغاء الخلافة العثمانية. وصادف ذلك أن مَلك مصر كان يطمح بدوره إلى منصب الخليفة، فغضب على الشيخ علي عبد الرزاق وسحب منه شهادة الأزهر. ثم إن هيئة كبار العلماء عقدت له مجلسا تأديبيا برئاسة شيخ الأزهر؛ فثبت لديهم انحرافه الفقهي وعلاقته بأعداء الأمة، وصدر الحكم بناء على ذلك بمحو اسمه من سجلات الأزهر والمعاهد الأخرى، وطرده من وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة دينية أو غير دينية.

ثم بعده ظهر الدكتور عبد الرزاق السنهوري كبير خبراء القانون المدني في عصره (1312-1391هـ / 1895-1971م)، فبدا أثر الثقافة الفرنسية والاستشراق اللذين تشربهما أثناء دراسته بفرنسا واضحا في تصوره لنظام الحكم في الإسلام، لاسيما في كتابه "فقه الخلافة وتطورها"؛ إذ صنّف النظام السياسي الإسلامي صنفين[4]:خلافة صحيحة هي حكومة الراشدين، وخلافة ناقصة هي خلافة بني أمية وبني العباس؛ على غرار تصنيف بعض الفقهاء قبله، مما له أصل في تصنيف أفلاطون للأنظمة السياسية ثلاثة أصناف: حكومة مثالية السيادة فيها للعقل، والمَلك يختص فيها بالمعرفة التامة دون شعبه، وحكومة ناقصة لها من القوانين ما يضبطها، وحكومة جاهلة لا مَلك لها ولا قانون. كما ذهب إلى أن الشريعة لا تفرض اطلاقا شكلا معينا لنظام الحكم[5] وهو ما يكاد يقترب فيه من الشيخ علي حسن عبد الرزاق.

أما منهج التدبير في الخلافتين الصحيحة والناقصة عند السنهوري، فلم يخرج فيه عما ذهب إليه الماوردي في أحكامه السلطانية ومن سار على نهجه من الفقهاء، لاسيما فيما يتعلق باختيار الإمام واستدامته أو عزله، ومحدودية مجالس الشورى وعدم إلزامية آرائها، وعضويتها المنحصرة في أعيان الأسرة الحاكمة وشيوخ القبائل وكبار الأغنياء والموالين من الفقهاء.

كما تجلى تأثره بالثقافة الغربية العلمانية عندما رأى تعذر إقامة حكم إسلامي في العصر الحديث يجمع للمسلمين أمري دينهم ودنياهم. واقترح بديلا لذلك إنشاء منظمتين دوليتين، إحداهما للتعاون السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي بين الدول الإسلامية يُطلق عليها "عصبة الأمم الإسلامية" على غرار "عصبة الأمم" لدى الدول الأوربية[6].

---

[1] - طبائع الاستبداد للكواكبي ص 21

[2] - المصدر السابق ص 153

[3] - تفسير المنار: الجزء 1 ص 11، 27، 457 _ الجزء 2 ص 476، 492 _ الجزء 3 ص 11، 270 _ الجزء 4 ص 149، 171، 189، 194 _ الجزء 5 ص 188. انظر كذلك مجلة المنار المجلد 10 ص 279، 284 بتاريخ 11/6 /1906.

[4] - فقه الخلافة لعبد الرزاق السنهوري ص 207

[5] - فقه الخلافة ص307

[6] - فقه الخلافة للسنهوري ص 311 وما بعدها

والمنظمة الثانية دينية لتنسيق النهوض بالشريعة الإسلامية وتشجيعه. وبهذا الاقتراح ساهم في إبعاد المسلمين عن المطالبة بوحدتهم السياسية والدينية في إطار دولة الخلافة، وعمل على تكريس الاتجاه العلماني الخاص بفصل الدين عن الدولة وهو ما كان يسعى إليه الاستعمار الغربي حينئذ.

ومن الغريب أن بريطانيا كانت أول المستجيبين لرأي السنهوري، المسترشدين بنصحه؛ فأنشأت أول منظمة إقليمية سنة 1945 هي "الجامعة العربية". ثم في سنة 1969م دعت هذه الجامعة العربية إلى إنشاء منظمة أوسع، تضم المسلمين عربا وغير عرب، فتكونت منظمة "المؤتمر الإسلامي"؛ كما عملت المملكة العربية السعودية على تأسيس "رابطة العالم الإسلامي".

وفي ظل منظمتي "الجامعة العربية والمؤتمر الإسلامي" نسي المسلمون أمر الوحدة الإسلامية سواء في ظل الخلافة الصحيحة أو الخلافة الناقصة، وعرفوا على يد الغرب والصهيونية العالمية كل ضروب الذل والهوان والهزيمة والخضوع الإرادي الرسمي للأجنبي.

أما الشيخ أبو الأعلى المودودي (1321-1399هـ / 1903-1979م)، فيرى أن النظام السياسي الإسلامي يسبقه حتما قيام مجتمع إسلامي حق، تنبثق منه تلقائيا الخلافة الراشدة التي يدبرها إمام يختاره المسلمون ويطيعونه، ويقيم فيهم أمر الإسلام وينشر بينهم العدل. لأن الدولة الإسلامية -كما يقول في "منهاج الانقلاب الإسلامي"- بمثابة الثمرة من الشجرة، فإن طابت الشجرة طابت الثمرة. ولذلك لم يرحب بانفصال باكستان عن الهند؛ لأن ذلك في نظره ليس الطريق الطبيعي لقيام نظام الإسلام السياسي.

وهذا التبسيط للقضية برغم فضل صاحبه وصدقه وجهاديته، لا يعدو أن يكون خيالا بعيد المنال، وإلغاء لقضايا واقعية تتعلق بمعضلات الإعداد والتأسيس والتنظيم والتخطيط والبناء والحماية، لكل مراحل العمل من أجل إقامة دولة الإسلام. كما أنه في نهاية المطاف لا يتجاوز محاولة تأسيس نظام حكم فردي، ضمانات العدالة فيه مجرد ورع الخليفة وزهده، وتقوى الرعية وانضباطها وسلوكها القويم. مما لا يغني مطلقا عن ضرورة توضيح طبيعة النظام ومناهج إقامة مؤسساته وضمانات استمرار سيره سويا رشيدا.

نفس التوجه تقريبا، نجده لدى سيد قطب (1324-1387هـ / 1906-1966م)، في كتابه "معالم في الطريق" إذ يرى ضرورة استنبات المجتمع الإسلامي الحق أولا، بدءاً بالخلية التأسيسية التي تقيم أمر الإسلام في النفس والأسرة والمعاملة اليومية، تماسكا مع الصادقين، ومفاصلة شعورية للجاهلية، إلى أن يتحول كل فرد فيها قرآنا يمشي على رجلين. فإن قام المجتمع الإسلامي أثمر الحكومة الإسلامية خلافة على نهج النبوة. ولكنه لم يبين طبيعة هذه الحكومة شكلا ومضمونا، تنظيما وتدبيرا، على نهجه في التحليل والجدل، ورأيه في أن الإسلام لا يُسأل عن واقع ليس من صنعه، ولا تُرقع به أنظمة ليست على نهجه، إلا أن تُقام ركائز العقيدة بأرض الواقع متكاملة، على قاعدتي: "طبقوا الإسلام أولا ثم اسألوه عن الواقع الذي أنشأه"، و "خذوا الإسلام جملة أو دعوه".

أما الدكتور حسن الترابي، فهو يدعو في كتابه "نظرات في الفقه السياسي" إلى تجاوز المشاحة في المصطلحات الوافدة على المسلمين من الغرب، واستعمالات الألفاظ ذات الأصول غير العربية وغير الإسلامية. إذ لا حرج في نظره على المرء وهو يتكلم1 (من موقع عزة ثقافية، وفي سياق يُحترز به من الخلط أن يستعمل كلمة "GOD" مُعَرَّفَةً بالحرف الكبير، إشارة إلى الله)؛ كما يُعرِّض بالمسلمين الذين يرفضون ذلك بكون2 (كثير من المسلمين الأوربيين الجدد إذا قاموا في بيئة اشتراكية أو تثليثية يحترزون من استعمال "GOD"؛ لأنها تنصرف عند السامعين إلى فكرة التثليث، فتوحي بإله يجوز في حقه ذلك كله، مما يستحيل في حق الله). والدكتور الترابي فيما ذهب إليه، يغفل عن حقيقة من حقائق الإيمان، هي الركن الثالث من أركان التوحيد، بعد ركني توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، هي توحيد الصفات. أي أن الله تعالى، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه ﷺ، (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه) الأعراف 180. ولم يرِدْ قطعا وصف الله عز وجل بلفظ "GOD". كما أن قابلية هذا اللفظ لصيغ الجمع والتأنيث والتذكير راجعة إلى طبيعة الدين لدى الغرب. وهو كما نعلم مؤسس على أصول وثنية يونانية، لديها آلهة ذكور مثل جوبيتر"، وآلهة إناث مثل "أفروديت"، وتعتقد أن في السماء آلهة متعددين يسيرون الكون، كما أن المسيحيين يؤمنون بتعدد الآلهة (الأب والابن والروح القدس)، ويعدّون مريم البتول عليها السلام إلهة. فتأنيث الألوهية وتذكيرها وجمعها من صميم ديانتهم.

[1] - نظرات في الفقه السياسي للدكتور حسن الترابي ص 71، 72

[2] - المصدر السابق ص 72

إن الترابي يصل بهذا الجنوح في التفكير إلى هدف رسمه لنفسه، هو محاولة الإقناع بقبول لفظ "ديموقراطية" مصطلحا إسلاميا لنظام الحكم، وتبني المناهج السياسية الغربية شكلا ومضمونا، و(مصادرتها لصالح الإسلام)، و(غلبة أهلها عليها). [1](فالإسلام الناهض المشع اليوم يستصحب فتحا متمددا لغويا. إذ تحيى وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية، ويغلب عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية، ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى... ومن هنا يتمكن المسلمون مثلا إن قاموا بقوة وثقة وتوكل، أن يصادروا كلمة "ثورة" وكلمة "ديموقراطية" وكلمة "اشتراكية" لصالح الإسلام...، أما وقد تجاوزنا غربة الإسلام، وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وظلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفّها بأُطر التصورات الإسلامية حتى تُسلم لله).

كما أن الشورى عند الترابي من أصل الدين[2]، أي من صميم العقيدة وليست من الفروع؛ وما دامت الشورى في نظره هي الديموقراطية، فالديموقراطية –إذن- من أصل الدين وعقيدته.

وغني عن البيان تهافت هذه الآراء وخروجها عن النهج الرشيد السوي في التفكير. فالمصطلحات الإسلامية ليست مجرد كلمات تقليدية كما وصفها الترابي، بل هي ألفاظ دينية نقلها القرآن الكريم والسنة النبوية من معناها اللغوي إلى مفهومها العقدي والتشريعي، فاكتسبت بذلك سمتا وحرمة خاصين. كما أن الإسلام متكامل المصطلحات الدينية، ولا تعاني مفرداته من خواء أو موات تحتاج معهما إلى أن تعْمُرَ وتحيى باستيراد "قطع غيار" أجنبية. وليس في عملية استيراد المصطلحات الغربية أي غلبة لأهلها عليها أو مصادرة لها، لأن أهلها أنفسهم يرغبون في ذلك، ويشجعون عليه ويعدونه خدمة جليلة لأهدافهم في الهيمنة والاستعمار والتنصير.

إن الدكتور الترابي مهما حاول تغليف هذا الاقتراح، ولفّ هذه المصطلحات الغربية بصباغ الإسلام، وحشرها بأسلوبيته الإنشائية الرشيقة في السياق الإسلامي، فلن يؤدي هذا المنهج في التفكير لديه، إلا إلى تغريب مفاهيمنا ومصطلحاتنا الدينية، ومصادرة الغرب لأمتنا وبلادنا ومقدساتنا. بل قد يُستدرج بعضنا -والعياذ بالله- إلى المطالبة بأن نغلب الغرب على دينه فنعتنقه، وعلى لغته فنتخلى عن لغتنا. وكأننا لم نغلبهم بعد على ما لديهم من فساد وميوعة وتحلل، و لم نصادر ما عندهم من انحراف وشذوذ ودعارة.

ولعل الدكتور عدنان النحوي أول من خصص للشورى مصنفا تجاوز عدد صفحاته سبعين وستمائة، عنوانه "الشورى وممارستها الإيمانية". وهي منه خطوة رشيدة تحتاج إلى مناصحة ومتابعة وتطوير. وقد شرح في كتابه الصفة الإيمانية للشورى، وبيّن أنها عصمة من الاستبداد، وأن غياب العقيدة وانفصالها عن الشورى يؤدي إلى تحكم الهوى والتيه والضياع، وظلام الفتنة وهدير الشيطان، والممارسات الشوروية الزائفة، المبنية على الأصابع المرفوعة والأيدي الممدودة. وأن القيادة الإسلامية الرشيدة تحمل خصائصها أولا ثم يُبحث لها عن تسمية ثانية. وما دامت البيعة على قواعد الإسلام وأسسه، فالسمع والطاعة في المعروف واجبان، سواء لأمير أو خليفة أو رئيس.

و"أهل الرأي"، أو "أهل الشورى" أو "أولو الأمر"، في رأيه هم العلماء، ويجب أن تتوفر فيهم شروط الإيمان والتقوى والعلم والموهبة والوسع والحلم والأناة والروية والتدبر والقدرة وبسطة الجسم وحسن السلوك والعدالة[3].

كما استقصى في كتابه أكثر النصوص المتعلقة بالشورى في الكتاب والسنة والآثار. إلا أنه في جميع ما أورد من نصوص واجتهادات، لم يخرج عن دائرة من سبقه من الفقهاء الذين يرون الشورى حكرا على نخبة خاصة، اعتمادا منه على حديث رُوي عن النبي r أخرجه الدارمي[4]، قال: "أخبرنا محمد بن المبارك، ثنا يحيى بن حمزة، حدثني أبو سلمة، أن الرسول r سُئل عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة، فقال: (ينظر فيه العابدون من المسلمين)". وهذا الحديث مرسل ومتعارض مع القرآن الكريم والسنة النبوية العملية الصحيحة؛ إذ أشرك الرسول r المنافقين في الشورى أثناء الاستعداد لملاقاة المشركين في أحد. وقد رُوي الحديث بمعناه في "مجمع الزوائد" للهيثمي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "قلت يا رسول الله، أرأيت إن عرض لنا أمر لم ينزل فيه قرآن و لم تمض فيه سنة منك؟" قال: "تجعلونه شورى بين العابدين من المؤمنين ولا تقضونه برأي خاصة". وقد أخرجه الطبراني في الكبير، إلا أن فيه عبد الله بن كيسان، قال فيه البخاري: "منكر الحديث".

---

[1] - المصدر السابق ص 70، 72

[2] - المصدر السابق ص 82،86،89، 90، 99

[3] - الشورى وممارستها الإيمانية للدكتور عدنان النحوي ص 566 وما بعدها

[4] - المصدر السابق ص 70

كما أن الدكتور عدنان النحوي لم يخرج أيضا عن دائرة الحكم الفردي الذي ليس له من ضمانات الاستمرار إلا ورع الراعي والرعية[1]. فإن ضعُف أو انعدم عمَّ التظالم والفوضى، وصار الاستبداد سيد الموقف. ونحن نلتمس نظاما شورويا له من المؤسسات والنظم والضوابط ما يضمن استمراره وفعاليته وجدواه، ويؤمِّن سلامة الأمة وحقوق أفرادها في الحرية والكرامة وتدبير أمرهم، قرارا وتنفيذا ومحاسبة، غُرما وغُنما جهدا ومنفعة.

وفي الفكر السياسي الشيعي المعاصر، نلاحظ ظاهرة إيجابية حديثة، هي تحرره من قيدين، أحدهما من التراث الإمامي الخاص، هو عقيدة الانتظار التي كبّلته قرونا ومنعته من التطور. وثانيهما من تراث أهل السنة، هو قيد " خوف الفتنة "، الذي برروا به حكم الاستبداد، وأصلوا به تشريع الرضى بالفساد وعدم جواز الخروج على الظلم.

إلا أن البديل السياسي الذي صاغه الفقه الشيعي المعاصر في نظرية "ولاية الفقيه"، لم يتجاوز نطاق الحكم الفردي المطلق الذي ينوب فيه الفقيه عن الإمام المنتظر، والراد عليه كالراد على الله سبحانه وتعالى. وهو العنوان القيادي الحركي الذي يتولى إدارة المفردات وتدبير القضايا التشريعية والتقنينية للدنيا والآخرة.

ولئن حاول بعض فقهاء هذا الاتجاه، أن يثبتوا أن دور الولي الفقيه في القيادة الفردية لا يلغي دور الأمة، التي تُرك لها مجال المشاركة بإبداء الرأي والنصيحة أو بالانتخاب والاستفتاء، فإن صميم العلاقة بين الأمة والولي لم تخرج مطلقا عن دائرة الحاكم والمحكوم، وهو ما لدى فقهاء السنة أيضا على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم.

وللإنصاف، فإن الفكر الشيعي هو الوحيد الذي حاول في هذا العصر أن يؤسس نموذجا للحكم إسلاميا، وينهض بمسؤولية ذلك نهوضا جادا، إلا أنه في واقع التطبيق لنظرية "ولاية الفقيه"، لم يتجاوز منهجا سياسيا زاوج فيه بين نظرية الإمامة عند أهل السنة، وبين النظام الجمهوري الديموقراطي الليبرالي، مع مراعاة المشاعر القومية الفارسية والجذور العقدية المذهبية.

ذلك أن "الولي الفقيه" لديهم يختاره مجلس علماء منتخب، وهو ما لدى علماء السنة، الذين يرون أن العلماء هم "أولو الأمر" الذين لهم حق تنصيب الإمام. كما أن النظام البرلماني وطريقة صياغة الدستور، وأسلوب تعيين رئيس الجمهورية والوزراء، ليس له من مرجعية إلا الفكر الديموقراطي الغربي. أما اشتراط التشيع والفارسية الأصلية لا المكتسبة في رئيس الجمهورية؛ فمن صميم الفكر القومي والمذهبي.

أما الاتجاه السلفي المعاصر فيتجاذبه سياسيا تياران:

- تيار السلفية الموالية للأنظمة القائمة، ويرى في كل متغلب إماما شرعيا لا يجوز الخروج عليه، ولو كان جاهلا أو فاسق المعتقد والسلوك أو غير قرشي. واستعان رواد هذا التيار في تبرير ما ذهبوا إليه، بتأويلات انتقائية ومغالية لبعض نصوص الكتاب والسنة، احتطبوها من آراء الرجال؛ مثل ما ذهب إليه أبو يعلى الحنبلي في "الأحكام السلطانية"، مما نسبه إلى عبد الله بن عمر من قول "الجمعة مع من غلب" و "نحن مع من غلب"، أو إلى الإمام أحمد بن حنبل حول شرعية إمامة المعتصم العباسي، وهو أمّي وسكير وفاسق العقيدة يقول بخلق القرآن.

بهذه المرجعية استنبتت السلفية الموالية المعاصرة فتاوى اتخذت متاريس لحماية الاستبداد والظلم والفساد، وقمع انتفاضات المطالبة بالحرية والعدل والكرامة.

- أما التيار الثاني فهو السلفية الخارجة، أو الثائرة. وتمثلها حركة جهيمان العتيبي ومحمد بن عبد الله القحطاني في نهاية القرن الرابع عشر الهجري بمكة المكرمة، والجماعات الإسلامية المقاتلة في أفغانستان ومصر والجزائر.

ولئن كان هذا التيار قد تمرد على نظرية "خوف الفتنة" لدى الفقه السني وخرج عليها، فإنه لم يستطع في نظرته السياسية أن يغادر إطار حكم "الفرد" الذي له من ورعه وتقواه وصدقه وإخلاصه ما يملأ به الأرض عدلا كما مُلئت جورا وظلما. وهو ما يُعرف بنظرية "العادل المستبد"، الذي تنصبه جماعة من "أهل الرأي"، أو "أهل الحل والعقد"، قد يتقلص عددها إلى ثلاثة أفراد، أو فردين أو فرد واحد ولو سرا، طبقا لاختلاف الفقهاء والمتكلمين في الأمر.

وكان مآل هذا التيار أن استطاع هدم ما هو قائم، أو خلخلة أركانه؛ ولكنه لم يقدر على بناء البديل الإسلامي الحق، تصورا ونظاما، ونموذجا حضاريا عمليا للحياة.

---

[1] - المصدر السابق ص 177 وما بعدها

وطيلة العقود الثلاثة الماضية برزت في مجال أبحاث الفقه السياسي الإسلامي ظاهرتان:

أولاهما: ظاهرة المؤتمرات والندوات الفكرية التي تنظمها الدول الإسلامية، عربية وغير عربية، وتحدد لهـا محـاور سياسـية واقتصـادية واجتماعية وفقهية، هدفا معلنا من أجل استصدار توصيات وتزكيات ومواقف لصالح هذه الدولة أو تلك. وأفرزت هذه الظاهرة طائفـة مـن علماء التبرير الجوالين، صدرت عنهم فتاوى متناقضة مضطربة، زكّت جميع أنظمة الحكم القائمة حاليا في بلاد المسلمين بدون استثناء. كما أن هذا اللون من النشاط السياسي لم يستطع أن يمهد ولو لصيغ فكرية تحقق نوعا من التوافق والتلازم بين السلطة والشريعة، ولم يخرج تبعا لذلك عن المفاهيم الفقهية والاجتهادات الكلامية الخاصة بالفقه التراثي التقليدي، برغم استخدامه أساليب ومصطلحات تضاهي"إنشائيات" الحداثيين واليساريين ورطانتهم.

أما الظاهرة الثانية: فتتعلق بالنشاط الإعلامي المسموع والمرئي والمكتوب، الخاص بالفقه السياسي لدى الأمة. وقد ازدهر بشكل كبير بعد ظهور القنوات الفضائية، وشمل ضروبا من الحوار والمناقشة بين علماء ومفكرين من مختلف الأعمار والأقطار والمستويات. وهي ظاهرة إيجابية، غير أن عدم حيادية وسائل الإعلام التي تنظمها يقلل من جدواها، ويمنعها من أن تصل المدى الذي ينبغي أن تبلغه. ذلك لأن المستفتي فيها لـه هدف تزكية الجهة التي يمثلها، أو تحقيق مصلحة معينة لها. والمسؤول فيها المفتي، يراعي ألا تُقطع حبال الودّ مع الجهة التي تخاطبه، أو خيـوط البثّ التي تنشر رأيه.

كما أن جل مفردات هذه اللقاءات والحوارات إن لم تكن كلها، لا تتعلق بجوهر قضية نظام الحكم، الذي هو التقويم المتكامـل الصـريح لطبيعة الأنظمة القائمة، والتقديم الواضح الجلي للنظام السياسي الحق. بل تدور في مجملها حول قضايا سياسية ودستورية وفلسفية غائمة مجردة، لا تمسّ لب القضية، وإنما تحوم حول الحمى ولا تقتحمه. مثل قضايا: الفقه المتحرك والفقه الجامد، مسؤولية الإنسان في تقرير مصيره، ومـدى مشاركته للحاكم الفرد في إبداء الرأي، ودوره في التدبير العام ضمن حيز يُتصدَّقُ به عليه، وهل البيعة تفويض كامل أو مشروط؟ وطاعة أولي الأمر هل هي طاعة للرسول ﷺ فقط أم طاعة مطلقة؟، وهل الديموقراطية حكم إسلامي رشيد أم لا؟، وهل يجوز في إطار التداول على السلطة أن يرأس الدولة المسلمة شيوعي أو يهودي أو نصراني؟ ... الخ.

وقد اكتسبت الدراسات والآراء في هذا السياق صفة الحلقات المفرغة، التي لم تؤد إلى صيغة نظام إسلامي متكامل، بقدر ما سـاهمت في خلط أوراق اللعب السياسي وإشاعة الغموض والإبهام، واستدراج كثير من المشاركين بشغب إعلامي متعمد إلى متاهات من الآراء التشطيرية والانتقائية، إن لم نقل الانتهازية التي لم تخرج قط عن إطار حكم للاستبداد، يخفف غلواءه حيز صغير من المشاركة بالرأي. ولم ترق مطلقا إلى مراقي المفهوم القرآني للحكم الرشيد، الذي يجعل أمر المسلمين ملكا لهم، يُسلطون عليه ضمن نظم مؤسسـاتية وتربويـة وعلميـة وإداريـة وتشريعية وتدبيرية، تعصم من الجنوح إلى أي شكل من أشكال الاستبداد، حكم فرد كان، أو حكم أقلية حزبيـة أو طبقيـة، أو عرقيـة أو عسكرية أو أمنية.

وبعد، فهذا عرض موجز لأهم ما تمخضت عنه الصحوة الإسلامية المعاصرة، في مجال الفقه السياسي بتعـبير العصـر، أو فقـه الإمامـة والأحكام السلطانية بتعبير الفقهاء والمتكلمين. وهو كما رأينا خلاصة تراكمات فكرية وفقهية واجتماعية وسياسية وتأثيرات أجنبية، عاشـها المسلمون ويعيشونها منذ التطبيقات الأولى للحكم الرشيد في المجتمع العربي بصفته الوعاء الأول للإسلام، إلى أن سقطت بلاد المسلمين قاطبـة بيد الاستعمار في القرنين الميلاديين التاسع عشر والعشرين، ثم تحررت منه شكليا، بعد أن اصطبغت بكثير من أصباغه الثقافيـة والاجتماعيـة والسياسية والاقتصادية.

ولئن كان الفكر السياسي للصحوة المعاصرة غير خاضع لناموس الجمود والسكون والاستقرار، وهذا من مؤشرات الرشد وملامحه، فإنه لم يصل بعد إلى مستوى من الحركة الحقيقية الإيجابية للتطور المنشود، بقدر ما فيه من اضطراب وخلط وغبش في التصـور والتوجـه؛ وذلـك لأسباب كثيرة، من أهمها:

- تراكمية التراث البشري المدون، الذي لم تتم دراسته وفرزه وسبره؛ وما حقق منه ونشر كان التقريظ والإعجاب سمة تقديمه، لذا لم ينل حظه من النقد البناء المستند إلى الكتاب والسنة؛ مما يهدد بانتكاسة فكرية في هذا المجال. ذلك أن التراث البشري إما أن يعاد تقديمـه بمنـهج نقدي موضوعي فيكون منطلقا للتطوير وركيزة للتجديد؛ وإما أن يقدم كمثال نموذجي يحتذى - وهو واقع الحال، فيكون خطوة إلى الـوراء وانتكاسة إلى الخلف، وعرقلة في سبيل التأصيل والتحديث.

- استعجالية بعض الصادقين من التيار الإسلامي، ومبادرتهم بالمصاولة قبل اتضاح الرؤية وتبين الهدف وتكامل البديل.

- انتهازية الوصوليين من المنتسبين إلى التيار الإسلامي، وحرصهم على سرقة جهود الحركة الإسلامية ومقايضة الحكام بها، استجلابا للمناصب والرتب، واحتلابا للمصالح الخاصة والمنافع الآنية.

فما مدى قدرة الصحوة الحالية على الخروج من المأزق ومغادرة النفق، إلى رحاب النظام الإسلامي الرشيد؟

للإجابة عن هذا التساؤل، لا بد من مراجعة نقدية للتاريخ العربي السياسي جاهلية وإسلاما، تطبيقا سياسيا، وفقها نظريا؛ ومعرفة لأوجه الصواب فيه والخلل، والتأثير والتأثر، ومدى تطابقه أو تعارضه مع الشريعة الإسلامية؛ دراسة معمقة تجمع بين الفقه والتاريخ، وتحاكمهما معا إلى القرآن والسنة. ولا تعارض مطلقا في هذا، لأن الفقه هو مجرد فهم المسلم للنصوص، والتاريخ هو عمل المسلم وتصرفه تحت عين النصوص خضوعا لها أو تحايلا عليها أو تمردا ضدها. وبين الفقه والتاريخ عملية إثراء متبادلة، يتأثر التاريخ بالفقه لأن الأحكام الفقهية نافذة في التصرفات، ويتأثر الفقه بالتاريخ لأن كل تصرف يُستصدر له حكم فقهي خاص. ويختلف الفقهاء في حكمهم على التصرفات تبعا لظروف الزمان والمكان والبيئة، وحالات الاختيار والاضطرار والحرية والإكراه. يتطور الفقه والتاريخ معا إلى الأمام، أو يرتكسان معا إلى الحضيض، على قدر علاقتهما بالشريعة الإسلامية، ومفاهيمها الحضارية. فهما فرسا رهان الحياة الدنيا، لا بد لفهم أحدهما من فهم الآخر. ولئن خفي هذا الارتباط الموضوعي بينهما في بعض المجالات، فهو في المجال السياسي أشد وضوحا.

الباب الثاني

التجربة السياسية للعرب قبل الإسلام

الفصل الأول

الجذور التاريخية للأمة العربية

العرب وعاء الإسلام الأول، نزل القرآن بلسانهم، وبُعثت النبوة في أشرف بيوتهم؛ وكانت التطبيقات الأولى عقيدة وسلوكا وتضحية، واجتماعا واقتصادا وسياسة في مجتمعهم؛ وانبثق الاجتهاد الفقهي الأول، بعد وفاة الرسول r ، تنزيلا للنصوص والأحكام على ما يستجد من حوادث وأحداث على يد كرام صحابتهم.

ولا ريب أن لهذا التفاعل تأثيرا على التطور الفقهي المتعلق بجميع مجالات الحياة عامة، وبالفقه السياسي على وجه الخصوص. إذ نادرا ما يتخلف تأثير الوعاء في محتواه. ولا نقصد بالتأثير تغييرا في الإسلام كتابا وسنة، فهما محفوظان من لدن حكيم خبير؛ ولكن التأثير قاصر على فقه الرجال، ومستوى فهمهم للنصوص، ودقة التزامهم بتعاليمها، وكيفية تنزيلهم للأحكام الأصلية والمستنبطة على نشاط الفرد والجماعة وتصرفاتهما.

إن مجال التأثير والتأثر بين العرب والإسلام واسع متشعب، مساحة الخوض فيه تسع جميع مناشط الحياة ومكارهها. إلا أن ما يعنينا في الدراسة هو الجانب السياسي، أو فقه الأحكام السلطانية. وهو ما ينبغي أن نستكشف ما تسرب إليه من رواسب الجاهلية العربية الأولى، دينية كانت أو عرفية أو فكرية أو عادات وتقاليد؛ ومدى تأثيرها في الفقه السياسي ونظم الحكم لدى المسلمين.

إن البحث في هذا الاتجاه ولهذا الهدف حساس ومثير؛ لأن النفوس تأنف الخوض فيه بسبب نفورها الفطري من الجاهلية، ورفضها الاعتراف بإمكانية بقاء رواسب لها في نفوس الأفراد ونظام المجتمع الإسلامي وإنتاجه الفكري. مع أن الرسول r خاطب أبا ذر t قائلا: "إنك امرؤ فيك جاهلية".

كما أن إيغال الجنس العربي في عمق التاريخ، وندرة الوثائق المدونة، والحفريات المتعلقة بتاريخهم، وإغفال الأخباريين لكثير من أيـــامهم، يمثل صعوبة أخرى في طريق البحث والاستنتاج. لذلك لا يسعنا إلا أن نحاول تجاوز تلك الحساسيات، وتذليل هذه الصعوبات، واستقراء مـــا بلغنا عن عرب الجاهلية على قلته، لعله يأخذ بيدنا إلى الطريق ويقودنا إلى الهدف.

ولعل ما ينبغي ملاحظته في هذا المجال أن الأمة العربية ذات جذور تاريخية عميقة، تكونت عبر حلقات تطور اجتماعي وعقدي وفكـــري طويل، أسس مفاهيم وتقاليد وأعرافاً، وكوّن تصورات ميتافيزيقية نظمت علاقات الأفراد فيما بينهم، وعلاقاتهم بالحكام والقادة، وعلاقـــاتهم بالطبيعة والجوار. متأثرين في ذلك كله بالحضارات الأولى في شمال الجزيرة العربية وجنوبها وشرقها وغربها.

لقد كانت نقطة البدء لديهم الأمة الكلدانية التي تعتبر الأصل، وما تفرع عنها من شعوب آشورية وبابلية وآرامية وعربية؛ استوطنت اليمن والشام والعراق والحجاز ونجداً.

كما ساهم في تكوين هذه الأمة عامل الطبيعة مناخا وموقعا جغرافيا، وبيئة قاسية أضفت على الأخلاق والمعاملات طابعا متماثلا، يغلـــب عليه الجفاء والتقشف والعنفوانية المزاجية الهوجاء، وعفوية التصرف وبساطته وخشونته. لاسيما عندما يتعلق الأمر بما هـــو حيـــوي كالمـــاء والكلأ، فيتقاتل بنو الأب الواحد بشراسة وضراوة، أوعندما تتحكم في العواطف أعاصير الفاقة والجوع وزوابع الأحقاد القبلية مجتمعة، فتنطلق غرائز الانتقام من عقالها إلى حد قد يصل أكل لحم البشر؛ ونسوق مثالا على ذلك ما ذكره ابن حزم [1] من أن الأحدب بن عمـــرو البـــاهلي أخذ عفاق بن مريم من ربيعة فشواه وأكله، فقال فيه الراجز:

إن عفاقا أكلته باهلة   تمششوا عظامه وكاهله   وتركوا أم عفاق ثاكلة

أما تفاصيل حياتهم ونظم اجتماعهم فليس لدينا عنها إلا مصدران. أولهما المراجع التاريخية والأدبية التي تعود إلى العهود الإسلامية، وهـــي لذلك غير محايدة أو موثقة. وثانيهما الإشارات القليلة المدونة قبل الإسلام في التراث اليوناني واللاتيني والسرياني والآشوري والثمودي، ومـــا تضمنته نصوص التوراة، وما ورد حول مواجهات آشورية، في بادية الشام والفرات والعقبة ودومة الجندل وتيماء، لجماعات عربيـــة تُـــدعى أرضُهم" عربايا"، أي أرض العرب. وذلك ما بين القرن التاسع ونهاية القرن السابع قبل الميلاد. وفيها ذكر لثمود وسبأ وملوك دومة الجنـــدل، وبعض الكيانات التجارية التي تتصارع حول طرق التجارة.

ولئن كان الأخباريون المسلمون يكادون يجمعون على تقسيم العرب من حيث القدم إلى طبقات: عرب بائدة، وعرب عاربـــة، وعـــرب مستعربة؛ فإن هذا التقسيم لا نجد له ذكرا في المصادر التاريخية القديمة، يهودية كانت أو يونانية أو لاتينية أو سريانية، مما يشير إلى أنه تقســـيم عربي محض من العصر الإسلامي.

فالعرب البائدة هم عاد وثمود وطسم وجديس، وأُميم وجاسم، وعبيل وعبد ضخم وجرهم الأولى، والعمالقـــة وحضـــور. وقـــد بينـــت الكتابات الثمودية والنقوش المكتشفة وجود أكثر هؤلاء الأقوام، على رغم تشكك المستشرقين في ذلك. إلا أنهم لم يكونوا موغلين في القـــدم كما زعمت الروايات العربية. كما أظهرت هذه الآثار أن هلاك العرب البائدة كان بسبب الكوارث الطبيعية، زلازل وخسفا وانزلاق تربـــة وهيجان براكين، وعواصف وانحباس مطر؛ وهو ما ذكره القرآن الكريم وفصل أسبابه ونتائجه.

أما العرب العاربة، العرباء، فهم الخُلَّصُ؛ لأن أول من تكلم بالعربية كان منهم وهو يعرب، من أبناء قحطان الذي ورد اسمه "يقطـــان" في التوراة (سفر التكوين)، من ذرية نوح عليه السلام.

ومن قبائل هذه الطبقة: جاسم بعُمان والبحرين، وبنو هيف وهزال الأولى وبنو مطر وبنو الأزرق وبنو بديل، وراجل وغفار وتيماء.

وأول من تولى المُلك منهم بعد قحطان هو يعرب؛ كان مُلكه باليمن، حيث تغلب على بقايا عاد. ووزع إخوته علـــى أقطـــار الجزيـــرة؛ فجعل أخاه "حضر موت" على الأرض التي عُرفت باسمه، وأخاه "عُمان" على أرض عُمَان، وأخاه جُرهم على الحجاز.

أما الطبقة الثالثة وهي العرب المستعربة، فجدهم إسماعيل عليه السلام؛ ويُدعون "العدنانيين" نسبة إلى عدنان، و"النـــــزاريين" نســـبة إلى نزار، و"المعديين" نسبة إلى معد، وكلهم من ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام.

---

[1] - جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص 245

ثم اندمج العرب العاربة من بقايا القحطانيين بالعرب المستعربة من العدنانيين، وتكوَّن منهم جميعا عرب الجاهلية الذين أدركـــوا الإســـلام واستوعبوا شعوب العرب كلها بلغتهم التي نزل بها القرآن الكريم.

الفصل الثاني

النظم السياسية لعرب الجاهلية

انتظم العرب كما هي سنة الاجتماع البشري في مراتب، أعلاها الشعب، ثم القبيلة، ثم البطن، ثم الفصيلة؛ فالشعب الأبعد مثـــل عـــدنان وقحطان، والقبيلة مثل مضر وقريش وربيعة، والبطن مثل بني عبد مناف، والفصيلة مثل بني عبد المطلب وبني العباس.

ثم تكونت من هذه المجموعات دول وشبه دول في مختلف مناطق الجزيرة؛ فكانت في الجوف ـ ما بين نجران وحضر موتـــ الدولة المعينية التي ازدهرت ما بين سنتي 1300 و630 قبل الميلاد. ولما انقرضت حلت محلها مملكة سبأ، ثم ممالك كمنة وقتبان وديدان ولحيان ونجران وحضـــر موت.

وفي الشمال قامت مملكة الغساسنة بالشام، ومملكة النبط التي ضمت دمشق وسهل البقاع وفلسطين وحوران ومـــدين وســـواحل البحـــر الأحمر، ومملكة تدمر، ومملكة كندة من كهلان بن سبأ في بادية الحجاز، ومملكة الحيرة بالعراق قريبا من النجف والكوفة، وملوكها من آل لخم وآل نصر، والنعامنة والمناذرة وآل محرق.

كما ظهرت تجمعات سياسية أقرب إلى نظام حكومات المدن اليونانية، كما هو حال مكة والطائف ويثرب، وبعض القرى الغربيـــة الـــتي ليس لها ملك، بل أسر تجارية هم الملأ من الوجوه والأشراف وكبار التجار والمحاربين؛ يجتمعون في "دار الندوة" للتشـــاور في شـــؤون الســـلم والحرب، تجارة ومقايضة وعلاقات وتحالفات وفض نزاعات.

ومهما كان شكل النظام السياسي لتجمعاتهم، فإن الأصل عندهم ظل دائما هو القبيلة التي تقوم على رابطتي الدم والأرض، وتتدرج فيهـــا السيادة من رب الأسرة إلى رب القبيلة إلى رب العرب، الذي هو الرئيس والحاكم والملك الذي يفعل ما يشاء، مســـتعينا بشـــيوخ القبائـــل، "مستنيرا" بالإلهام المستمد من الأصنام التي يعبدونها.

كما كونت الأعراف والتقاليد والبدائية والخرافة والأوهام الدينية لديهم، شروطا للسيادة جعلتهم طبقات ومراتب، أشرافا وعامة، أحـــرارا وعبيدا وموالِـــيَ؛ على رغم مظاهر المساواة الخادعة التي موهت بها البداوة في معاملاتهم وعاداتهم وتقاليدهم. فدم الشريف لديهم لا يكافئه إلا دم شريف مثله، ولا كفاية لغير العربي في الزواج إلا بغير العربية، ودم الرئيس عندهم مقدس ويشفي من عضة الكلب، وشرف المال جعلـــهم أتباعا ومتبوعين، مادحين وممدوحين. وقمة الشرف لديهم المَلِك وأهله، ثم الأعيان والوجهاء والمقاتلون، ثم الأسر التي تنجب الذكور أكثر مـــن غيرها، ثم الأجراء والحرفيون والمزارعون والخدم والعبيد.

والتفوق في السيادة عندهم لكل من فاق غيره بالمال والعقل، والدفع والنفع، والفحولة وكثرة الأبناء من الذكور، والقوة الجسدية والنسب والسجايا والعادات إلا أن لكل قبيلة ترتيبها لأولويات هذه المزايا كما ذكر صاحب خزانة الأدب [1] نقلا عن شرائع المروءة للجاحظ، قـــال: (كانت العرب تسوِّد على أشياء؛ أما مضر فتسود ذا رأيها، وأما ربيعة فمن أطعم الطعام، وأما اليمن فعلى النسب. وكان أهـــل الجاهليـــة لا يسودون إلا من تكاملت فيه ست خصال: السخاء والنجدة، والصبر والحلم، والتواضع والبيان. وقيل لقيس بن عاصم: "بم سُدت قومـــك؟"، قال: "ببذل الندى وكف الأذى ونصرة المولى وتعجيل القِرى"). وقال الأصمعي: (ذكر أبو عمرو بن العلاء عيوب جميع السادة وما كان فيهم من الخلال المذمومة، إلى أن قال: "ما رأيت شيئا يمنع من السؤدد إلا قد رأيناه في سيد؛ وجدنا الحداثة تمنع السؤدد وساد أبو جهل بن هشـــام وما طَرَّ شاربه، ودخل دار الندوة وما استوت لحيته. ووجدنا البخل يمنع السؤدد وكان أبو سفيان بخيلا عاهرا، وكان عامر بن الطفيل بخـــيلا عاهرا وكان سيدا. والظلم يمنع السؤدد وكان كُليب بن وائل ظالما وكان سيد غطفان. والحمق يمنع السؤدد وكان عيينة بـــن حصـــن أحمـــق

[1] - عبد القادر البغدادي في كتابه خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ج 3 ص 9

وكان سيدا. وقلة العدد تمنع السؤدد وكان السيل بن معبد سيدا ولم يكن بالبصرة من عشيرته رجلان. والفقر يمنع السؤدد وكان عتبة بن ربيعة مملقا وكان سيدا").

كما كانت لهم مقاييس للسؤدد والرئاسة مغرقة في البدائية والتخلف، متعلقة بصفات جسمانية بيولوجية. ففي عيون الأخبار لأبي مسلم الدينوري[1]: (قيل لأعرابي: "بم تعرفون سؤدد الغلام فيكم؟"، فقال: "إذا كان سائل الغُرَّة طويل الغُرْلَةِ، مُلْتَاث الإزار، وكانت فيه لوثة، فلسنا نشك في سؤدده". وقيل لآخر: "أي الغلمان أسود؟"، قال: "إذا رأيته أعنق أشدق أحمق فأقْرِبْ به من السؤدد"). وعرَّف معاوية بن أبي سفيان السؤدد بثلاث هن: الصَّلع واندحاق البطن وترك الإفراط في الغيرة. وكلهن متوفرات فيه.

إلا أن هذه الصفات والشروط الخاصة بالسؤدد عند العرب بيولوجية وسلوكية،كان يطغى عليها توفر شرط واحد، هو الغلبة بأي وسيلة كانت. فالذي يغلب قومه ويروضهم بماله أو سلاحه أو أنصاره هو السيد فيهم بلا منازع؛ وهو الملك المُطاع الذي يفعل ما يشاء. وهذا شأن الشعوب البدائية عادة، التابع فيهم مملوك واجبه الطاعة وتنفيذ الأوامر في النفس والأهل والولد والمال؛ والملك عليهم مالك لكل شيء، إذا طمع في مال صودر، أو أمر بقتل امرئ قُتل، أو همَّ بفاحشة مُهِّدَ له سبيلها وأُضفيت على ممارسته الشرعية، واعتُبر ذلك منه فحولة ورجولة. وقد ذكر صاحب خزانة الأدب [2] كيف أفرط مَلِك طسم على جديس، حتى أمر بأن لا تُزف امرأة من جديس إلا إذا أُتي بها إليه قبل زوجها. وسارت هذه السنة فيهم إلى أن هجتهم عروس منهم بقولها:

لا أحد أذل من جديس أهكذا يُفعل بالعروس

فغضبت جديس ودبرت مكيدة لقتل الملك.

ولفظ "مَلِك" من الألفاظ العربية القديمة وردت في جميع لهجات العرب، وتلقب بها ملوك الحيرة وغسان وكندة. كما كانوا يطلقون على الملك أيضا لقب "الوَحَى"، أي النار. وقد روى الثعالبي في "فقه اللغة"[3]، عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: "سألت ابن الأعرابي عن الوَحَى"، فقال: "هو الملك". فقلت: "ولم سمي الملك وَحىً؟"، فقال: "الوَحَى: النار؛ فكان الملك مثل النار يضر وينفع".

والسنة عندهم أن المُلك وراثي ينتقل من الأب إلى الابن الأكبر، إلا ما شذَّ. والنخبة من عشيرة الملك والوجهاء وشيوخ القبائل ورجال الدين هم أهل الحل والعقد الذين يشرفون على تنصيب الملك. وهم المستشارون الذين يعينونه على التخلص من مناوئيه، وعلى إشباع رغباته وأهوائه. ويطلق عليهم الأذواء والأقيال.

أما الطبقات الضعيفة فهم السوقة لأن الملك يسوقهم، وهم بمنزلة الماشية من الراعي، والرعاع من العصا، والغوغاء السفلة تحت السوط، إذا فزعوا طاروا ليس لهم مطلقا رأي في أمر أو كفاءة لإبداء نصيحة أو مشورة.

أما القوة العسكرية لدى ملوك العرب فقد كانت ضعيفة؛ لا تكفي إلا لكبح جماح التمرد الداخلي أو عدوان عرب الجوار. وذلك نظرا لضعف المنطقة اقتصاديا وفقرها ديموغرافيا، بسبب طبيعة الصحراء وكثافة الهجرة منها إلى أماكن الخصب والرخاء. مما اضطر به ملوكهم في أغلب الحقب إلى الخضوع للفرس والروم والأحباش، والتأثر ببعض عاداتهم وتقاليدهم في الملك، والاستعانة بهم ضد منافسيهم من عرب الجوار. فظهر بذلك ما أُطلق عليه في التصانيف اللاتينية واليونانية القديمة: "عرب الروم"، و"عرب الفرس"، و"عرب الأحباش". كما هو الحال في العصر الحديث الذي عرف "عرب أمريكا"، و"عرب الاتحاد السوفياتي"، و"عرب الصين".

أما الدين الغالب فيهم فكان عبادة الأوثان ثم اليهودية والنصرانية. والناطق الرسمي باسم الأوثان كان لديهم هو الملك. وباسمها كانت تفتح المراسيم الملكية والأوامر والقوانين قبل نشرها على العامة. وكانت الأوثان في أول الأمر تحت رعاية الملك مباشرة، ثم رُئي أن يعين الملك لها سدنة يقومون بها ويسخرونها لصالح السلطة، ومن أجل ترويض العامة.

أما الدخل المالي، فكان من الضرائب وواردات الأرض التي تستثمرها الدولة مباشرة، أو تؤجرها للعامة بجَعْلٍ يُتفق عليه. ويتعهد الكبراء وسادة القبائل بجمع ريعها من الأتباع ودفع حصة الحكومة إلى خزانة الملك.

---

[1] - 1 / 255

[2] - 10 / 261

[3] - ص 321

وزبدة القول أن عرب الجاهلية كانوا يشترطون للملك والسيادة شروطا وصفات من أهمها: الذكورة والفحولة والغلبة، والقدرة على البطش وضرب الأعناق، والسن وروابط الدم والنسب والوراثة. بالإضافة إلى شروط سلوكية أخرى كالعدل والعقل والنجدة والكرم ومستوى من العلم بالديانة الرسمية. ولكنهم مع ذلك ولَّوْا النساء والغلمان والقُصَّر والبخلاء والحمقى والعتهاء، والظلمة والعُهَّر، والعملاء للأجنبي فارسيا وروميا وحبشيا. كما عرفوا سلطة الملك المطلقة في أموال الرعية وأنفسها وأعراضها ودمائها؛ واستغلاله للدين ونيابته عن الأوثان المعبودة ونطقه باسمها، وتمييزه بين أفراد الرعية بمقياس الكفاءة بالمال والنسب والقوة، وتعيينه المستشارين والبطانة من الأسرة المالكة ووجوه الأغنياء والمقاتلين ورجال الدين والمستفيدين الذين يُعَدُّون أهل الحل والعقد.

هذه الشروط التي اشترطها عرب الجاهلية في سادتهم، وتلك الصفات التي تحلى بها أو افتقدها ملوكهم، والنظم الإدارية والعلاقات السياسية التي تميزت بها دولهم، تجلت كلها واضحة بيِّنة في نظم المسلمين السياسية بعد الانقلاب على الخلافة الراشدة وقيام الملوكية العاضة الجبرية؛ تطبيقا عمليا، وتشريعا فقهيا، وتبريرا أصوليا على يد كثير من فقهاء الأحكام السلطانية في فتاواهم ومصنفاتهم؛ مما ساهم في إبعاد الفقه السياسي الإسلامي عن أصوله الحقيقية في الكتاب والسنة، وعطل تطوره وعاق مواكبته للحياة كما سيبدو إن شاء الله تعالى فيما يأتي من فصول هذه الدراسة.

الباب الثالث

تجربة الحكم في عهد الخلفاء الراشدين

الفصل الأول

العزيمة والرخصة في تصرفات الراشدين

دراسة العهد الراشدي، وتجربة المسلمين السياسية الأولى، موضوع شديد الحساسية، زلت فيه أقدام، وضلت فيه عقول وأفئدة؛ ذلك لأن دراسة تصرفات الجيل الأول ضرورة يمليها واجب استنباط الأحكام الشرعية والاستفادة من التجربة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لكن مع المحافظة على أعراض هذا الرعيل القرآني وحرمته، التي هي عند الله أعظم من حرمة الكعبة. وإن كان الصراع السياسي الذي أُقحموا فيه، قد فتح أبوابا للتأويل وتوظيف النصوص، لنصرة فريق على فريق وطائفة على طائفة ، ثم تطور ذلك إلى الكذب على رسول الله r نفسه، وعلى الأئمة الأطهار والصحابة الأبرار أنفسهم.

إننا باستيعاب الفترة الراشدية فقهيا وتاريخيا، واختزالها في نظرة شمولية تاريخية، وتنزيل حكم الشرع على تصرفات الصحابة رضي الله عنهم في موضوع سياسة الحكم، يتضح لنا بدون أي لبس أو غموض، أن طرق اختيارهم الخليفة دارت بين حكمين شرعيين: عزيمة ورخصة.

العزيمة ما ترك الرسول r المسلمين عليه، وما فعله عثمان وعلي رضي الله عنهما؛ إذ لم يستخلفا أحدا بعدهما.

والرخصة ما فعله أبو بكر وعمر رضي الله عنهما؛ إذ استخلفا بإشارة من عامة المسلمين، مخافة الفتنة التي تتبعها الردة.

أما حكم العزيمة -عدم الاستخلاف، فقد أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، عقب وفاة الرسول r مباشرة، عندما اختاروا أبا بكر، ثم عندما اختاروا عمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم؛ ولم يدَّعِ أحد وصية من النبي r ، وتصرفوا في إطار الشورى، محكمين العقل والمصلحة العامة المؤطرين بالشريعة، الخاضعين لها.

ولئن كان أبو بكر وعمر قد ترخصا في أمر الاستخلاف، للضرورة القصوى التي قدراها حق قدرها، خارج إطار الهوى والمصالح الخاصة، فإنهما قد أكدا بأقوالهما وأعمالهما حكم العزيمة الذي ترك اختيار القيادة السياسية، لعامة المسلمين، يبثون فيه شورويا بكل حرية.

يقول أبو بكر عندما حضرته الوفاة[1]: (وددت أني كنت سألت رسول الله r لمن هذا الأمر، فلا ينازعه أحد، ووددت أني كنـت سـألته: هل للأنصار في هذا الأمر نصيب؟).

ويقول أيضا[2]: (وددت أني يوم سقيفة بني ساعدة، كنت قذفت الأمر في عنق أحد الرجلين -يريد عمر وأبا عبيدة- فكان أحدهما أمـيرا وكنت وزيرا).

ويقول عمر في اليوم الثاني لبيعة أبي بكر، دفاعا عن موقفه يوم السقيفة[3]: (أيها الناس، إني قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت، وما وجدتها في كتاب الله، ولا كانت عهدا عهده إليَّ رسول الله r ...).

ويقول عن طريقة بيعة أبي بكر[4]: (إن بيعة أبي بكر كانت فلتة. فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها ... وإنـا والله ما وجدنا أمرا هو أقوى من مبايعة أبي بكر. خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة؛ فإما أن نتابعهم على ما لا نرضى، أو نخالفهم، فيكون فساد).

وعندما حضرته الوفاة، وألح عليه الناس في أن يستخلف قال[5]: (إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني -يعني أبا بكـر. وإن أتـرك فقد ترك من هو خير مني -يعني رسول الله r ؛ فقال ولده عبد الله: "فعرفت حين ذكر رسول الله r أنه غير مستخلف").

ثم يحذر وهو على فراش الموت، كلا من علي وعثمان رضي الله عنهما من أن يستخلفا أقاربهما إن اختيرا للأمر؛ فيقول لعلـي[6]: (لعـل هؤلاء القوم يعرفون لك حقك وشرفك وقرابتك من رسول الله r وما آتاك الله من العلم والفقه والدين، فيستخلفوك. فإن وليت هذا الأمـر فاتق الله يا علي فيه، ولا تحمل أحدا من بني هاشم على رقاب الناس).

ثم يلتفت إلى عثمان فيخاطبه[7]: (يا عثمان، لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك مـن رسـول الله r وسـنك وشـرفك وسـابقتك فيستخلفوك؛ فإن وليت هذا الأمر فلا تحمل أحدا من بني أمية على رقاب الناس).

كما قال لسعد بن أبي وقاص[8]: (أنشدك الله يا سعد، إنْ وليت من أمر الناس شيئا أن تحمل أقاربك على رقاب الناس).

وعندما نصحه بعضهم باستخلاف ولده عبد الله، أبى ذلك وحذر ابنه من قبوله قائلا[9]: (يا عبد الله، إياك ثم إياك أن تتلبس بها).

وعندما أُحيط بعثمان رضي الله عنه تمسك بالعزيمة، فلم يوص لأحد، برغم مناورات البيت الأموي الـذي ورمـت أنـوف أهلـه إرادة للخلافة، ومحاولات معاوية السيطرة عليها، بدعوى الدفاع عن الخليفة. حتى إنه عرض على عثمان رضي الله عنه[10] الاختيار بين أربعة أمـور لفك الحصار عليه: أن يضرب رقاب علي وطلحة والزبير، أو أن يستقدم أربعة آلاف فارس من الشام للسيطرة على المدينـة والـدفاع عـن الخليفة، أو أن ينفي إلى الآفاق جميع صحابة النبي r ، أو أن يجعل له عثمان الطلب بدمه. ولم يجرؤ معاوية على أن يسأله استخلافه؛ لأنه يعلم عدم أهليته للأمر، ورفض كرام الصحابة ذلك، وتمسك عثمان بالعزيمة؛ على رغم أنه كان أولى الناس بالترخص، وقد رأى الفتن التي تأججت نارها بين المسلمين، والمخاطر التي هددت مؤسسة الخلافة نفسها؛ فلم يوص لأحد وخرج من الدنيا متحللا من كل التبعات.

أما الإمام علي t فقد حرضه العباس t على أن يسألها الرسول r أثناء احتضاره؛ فأبى بشدة وقال[11]: (والله لا أسـألها رسـول الله أبدا).

---

[1] - الطبري 2 / 620 .
[2] - الطبري 2 / 619 .
[3] - تاريخ ابن كثير 6 / 301 .
[4] - الطبري 2 / 446 .
[5] - تاريخ ابن كثير 5 / 250 .
[6] - الإمامة والسياسة 1 / 43 ، الطبري 2 / 264.
[7] - المرجعان السابقان .
[8] - الطبري 2 / 264
[9] - الإمامة والسياسة 1 / 42 .
[10] - المرجع السابق 1 / 49 .
[11] - تاريخ الطبري 2 / 236، تاريخ ابن كثير 5 / 251، السيرة الحلبية 3 / 457.

وعقب وفاته r قبيل بيعة السقيفة، عرض عليه العباس ثانية أن يبايعه على ملأ من الناس[1] فيقولون: عم رسول الله r بايع ابن عمه؛ فلا فلا يختلف عليه أحد. فرفض ذلك أيضا.

وعندما توفي عمر t قال الإمام علي كرم الله وجهه[2]: (يا أيها الناس إن رسول الله r لم يعهد إلينا في هذه الإمارة شيئا، حتى رأينا من من الرأي أن نستخلف أبا بكر فأقام واستقام حتى مضى لسبيله. ثم إن أبا بكر رأى من الرأي أن يستخلف عمر، فأقام واستقام حتى مضى لسبيله ...).

وعندما استشهد عثمان t [3] اجتمع طلحة والزبير والمهاجرون والأنصار وأتوا عليا يبايعونه؛ فأبى بشدة وقال لهم: (أكون وزيرا لكم خير خير من أن أكون أميرا، ومن اخترتم رضيته)، فألحوا عليه وقالوا: (لا نعلم أحق منك، ولا نختار غيرك). وما زالوا يلحون عليه في الأمر حتى غلبوه فيه وأخرجوه إلى المسجد فبايعوه. وعندما قيل له وهو خليفة[4]: (ألا تستخلف علينا؟)، قال:(ما استخلف رسول الله r فأستخلف. ولكن إن يرد الله بالناس خيرا فسيجمعهم بعدي على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم).

وروى أحمد في مسنده[5] بإسناد صحيح عن الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن عبد الله بن سبع قال: (سمعت عليا يقول: "لتخضبن هذه هذه من هذا، فما ينتظر بي الأشقى؟". قالوا: "يا أمير المؤمنين فأخبرنا به نبير عترته". قال: "إذاً تالله تقتلون بي غير قاتلي"، قالوا: "فاستخلف علينا". قال: "لا، ولكن أترككم إلى ما ترككم إليه رسول الله r". قالوا: "فما تقول لربك إذا أتيته؟" -وقال وكيع مرة: إذا لقيته. قال: "أقول: اللهم تركتني فيهم ما بدا لك ثم قبضتني إليك وأنت فيهم، فإن شئت أصلحتهم وإن شئت أفسدتهم").

ومن غرائب التقديرات الإلهية في أمر الخلافة الراشدة، أنها بدأت بالسنة النبوية التي هي العزيمة، إذ لم يستخلف النبي r أحدا، وترك الأمر للمسلمين كافة، يرون فيه رأيهم ويقررون فيه ما يظنونه مصلحة لهم. وقد أخرج كل من البغوي في مصابيح السنة عن حذيفة، والترمذي، قال: (حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن، قال أخبرنا إسحاق بن عيسى عن شريك عن أبي اليقظان عن زادان عن حذيفة t قال: قالوا يا رسول الله لو استخلفت؟ قال: "إنْ استخلفْ عليكم فعصيتموه عُذِّبتم، ولكن ما حدثكم حذيفة فصدقوه، وما أقرأكم عبد الله فاقرؤوه"). ثم انتهت بالسنة النبوية التي هي العزيمة أيضا، لدى كل من عثمان وعلي، إذ تركاها كما تركها الرسول r شورى بين المسلمين. مما يرسخ القاعدة الأساسية التي لا تسمح لأحد بأن يتطاول على أمر الأمة أو يحتكره في نفسه أو أسرته أو قبيلته أو حزبه. ويبقى ما فعله أبو بكر وعمر ضمن حكم الضرورة المحظورة، وتفتح باب الترخص والتيسير، ويُرتكب لها الضرر الأخف دفعا للضرر الأكبر، لا سيما إذا خيفت فتنة تعقبها ردّة.

إلا أن ما يجب توضيحه في هذا الأمر والتركيز عليه، هو أن ما فعله أبو بكر وعمر يُعد رخصة استخلاف لا رخصة توريث. إذ البون شاسع بين الاستخلاف، الذي قد تدعو إليه الضرورة القصوى، المقدرة بقدرها المنضبطة بشروطها؛ وبين التوريث الذي ليس لإباحته رخصة أو أصل عزيمة.

وأن الصحابة رضي الله عنهم، تصرفوا في أمر اختيار الخلفاء بين الرخصة والعزيمة، على أنه أمرهم وشأنهم؛ يقررون فيه ما يرون من مصلحة، ويقدرون ما يحيط به من ضرورة، ضمن سلوكيات فقهية تدَينية بدهية. فلم يضيقوا على أنفسهم واسعا، ولم يكفر بعضهم بعضا، ولم تُقطع باختلافهم وشيجة رحم أو رابطة إيمان، ولم يسقطوا فيما انزلق إليه فقهاء الأحكام السلطانية بعدهم.

فما هي الظروف والمسوغات التي جعلت أبا بكر وعمر يلجآن إلى هذه القاعدة الفقهية، قاعدة الرخصة بدل العزيمة، أو كما يقول الفقهاء: الأمر إذا ضاق اتسع؟

إن موقفهما هذا يُنظر إليه من أربع زوايا:

1 - زاوية الترتيبات التي وضعها النبي r لما بعد وفاته.

---

[1] - الإمامة والسياسة 21/1

[2] -[2] - المرجع السابق 1 / 49 .

[2] تاريخ ابن كثير 5 / 250 .

[3] - تاريخ ابن خلدون 2 / 150.

[4] - تاريخ ابن كثير 5 / 251 .

[5] - مسند أحمد بتحقيق أحمد شاكر (2 / 242).

2 - زاوية فتن النفاق والردة والتمزق القبلي.

3 - زاوية مداولات سقيفة بني ساعدة ومقاييس الاختيار فيها.

4 - زاوية مناورات البيت الأموي للسيطرة على الحكم والانقضاض على السلطة.

الفصل الثاني

ترتيبات الرسول r لما بعد وفاته

تأكد لدينا أنه r لم يوص لأحد بالخلافة، وما ورد عن استخلافه أبا بكر أو عليا أو غيرهما لا يثبت عند النقد والسبر، باستثناء ما أخبر به مما يكون بعده، مما يُعد معجزة نبوية. وما أخبر به من مغيبات المستقبل، بعضه أقره ورضيه، وبعضه استنكره وتبرأ منه. من ذلك الحديث الصحيح[1]: (تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة).

أما توجيهاته r في أواخر أيامه الشريفة، فمن أهمها:

1 - بعثه[2] r بعثا إلى الشام، وأميرهم أسامة بن زيد، وأمره أن يوطئ الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين. وأمَّره على فضلاء الصحابة، وكبار المهاجرين والأنصار، وجعل من جنوده أبا بكر وعمر على حداثة سنه؛ فتكلم المنافقون في إمارته، وقالوا: "أمَّر غلاما على جلة المهاجرين والأنصار" فقال رسول الله r : "إن تطعنوا في إمارته فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبل، وإنه لخليق بالإمارة، وكان أبوه خليقا لها". ولكن المرض ابتدأ برسول الله r فتأخر مسير جيش أسامة. ولما أعاد r الأمر بإنفاذ الجيش وألح فيه، خرج أسامة، فضرب العسكر بالجوف، في طريق الشام على مسيرة ثلاثة أميال، انتظارا لما يكون من أمر مرض الرسول r . ولو سار الجيش كما رسم له رسول الله r ، لما حضر أبو بكر وعمر وفاته. ولسار أمر الخلافة على غير ما سار عليه يوم السقيفة.

2 - أوصى r إلى أبي بكر[3] t بالصلاة بالناس، عندما اشتد به المرض.

3 - أمر r ألا يتخذ قبره مسجدا[4].

4 - أبرأ r ذمته من حقوق الخلق؛ إذ خرج في مرضه متكئا على الفضل بن العباس وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم، حتى جلس على المنبر، وكان مما خطب[5]: (أما بعد أيها الناس، إنه قد دنا مني خلوف من بين أظهركم، ولن تروني في هذا المقام فيكم... فمن كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالا، فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخش الشحناء من قبلي، فإنها ليست من شأني...).

5 - لما اشتد برسول الله r المرض، قال[6]: "ائتوني بدواة وبيضاء، أكتب لكم كتابا لا تضلون بعدي أبدا"، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال عمر: "إن رسول الله r قد غلبه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله". واختلف أهل البيت فاختصموا، فمنهم من يقول: "يكتب لكم رسول الله r "، أو قال: "قربوا يكتب لكم رسول الله r "، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما أكثروا اللغط والاختلاف، وغُمَّ على رسول الله r ، قال لهم: "قوموا عني". فلما ندموا ورجعوا إليه يطلبون الوصية، قال لهم: "دعوني فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه". ثم أوصى بثلاث: أن يُخرج المشركون من جزيرة العرب، وأن يجازى الوفد بنحو ما كان يجيزهم، وسكت عن الثالثة، أو نسيها الراوي.

---

[1] - مسند أحمد (5 / 341)، الترمذي الحديث رقم 2225 .

[2] -الكامل في التاريخ 215/2،تاريخ الطبري 429/2

[3] - الكامل في التاريخ 215/2،تاريخ الطبري 439/2

[4] - البخاري،جنائز 48-62-72

[5] - الكامل في التاريخ 2 / 216 ، ابن كثير 5 / 231، الطبري 2 / 191.

[6] - مسند أحمد 3/ 283 -235/4-45/5، الكامل 217/2

ولئن قال ابن عباس رضي الله عنهما[1]: "إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله r ، وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم"؛ فإن ذلك في واقع الأمر وحكمة الله تعالى، لم يكن رزية؛ وليس لرسول الله r أن يكتم، أو يمتنع عن التبليغ. وليس موقف عمر t رفضا للسنة النبوية، أو اعتراضا على توجيهاته r ، أو شكا في عصمته وهو يوجع؛ لأن ما دعاه إلى ذلك إلا الشفقة والحنو عليه r والحرص على راحته. كما أن الواقعة كلها اختتام مشهود للرسالة المحمدية، واختبار نبوي كريم للصحابة الموكلين بمتابعة الدعوة ومواصلة الطريق، واستشهاد لهم على تمام التبليغ. وكأنه r يسألهم بلسان الحال: "هل أنتم بعدي محتاجون إلى مزيد إرشاد وتوجيه وتوصية؟"، وكأنهم يجيبونه ضمنيا بأنهم تلقوا كفايتهم وتزودوا من القرآن الكريم بحاجة دنياهم وأخراهم، وتشبعت أرواحهم بنور النبوة التي بلغت الرسالة كاملة، وأدت الأمانة تامة، ثم اختارت لقاء ربها. ولقاء الرب عز وجل مهمة ليست بالهينة؛ فلتترك لاستعدادها ومعاناة شوقها... "دعوني فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه".

هكذا تحمل المسلمون مسؤوليتهم، عند احتضار الرسول r ، وشهدوا على أنفسهم عندما سُئِلوا تعريضا وتورية، فأجابوا تصريحا وحسما. وكأنما مشهد من ضمير الماضي وعمق الغيب يتجدد، إذ عرضت الأمانة على السماوات والأرض والجبال **(فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً)** الأحزاب 72.

6 - في يوم الاثنين، يوم وفاته r ، خرج عليه السلام في صلاة الصبح[2]. فكاد الناس يفتنون في صلاتهم فرحا، فتبسم r فرحا لما رأى من هيئتهم في الصلاة. ثم رجع وانصرف الناس وهم يظنون أنه قد أفاق من وجعه. وعند عودته إلى بيته r نزل به الموت، فجعل يأخذ الماء بيده الشريفة ويجعله على وجهه ويقول: "وا كرباه"، فتقول فاطمة رضي الله عنها: "وا كربي لكربك يا أبت"، فيقول r : " لا كرب على أبيك بعد اليوم".

وقد ثبت في الصحيحين من حديث أبي عوانة عن فراس الشعبي عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها، قالت: (اجتمع نساء رسول الله r عنده، لم يغادر منهن امرأة، فجاءت فاطمة تمشي لا تخطئ مشيتها مشية أبيها، فقال: "مرحبا بابنتي"، فأقعدها عن يمينه أو شماله، ثم سارَّها فبكت، ثم سارَّها فضحكت. فقلت لها: "خصك رسول الله r بالسِّرار وأنت تبكين؟". فلما أن قامت قلت: "أخبريني ما سارَّكِ؟"، فقالت: "ما كنت لأفشي سرَّ رسول الله r ". فلما توفي r قلت لها: "أسألك لما لي عليك من الحق لما أخبرتني"، قالت: "أما الآن فنعم"، قالت: "سارَّني في الأول قال لي: "إن جبريل كان يعارضني في القرآن كل سنة مرة، وقد عارضني في هذا العام مرتين ولا أرى ذلك إلا لاقتراب أجلي. فاتقي الله واصبري، فنعم السلف أنا لك"، فبكيت. ثم سارني فقال: "أما ترضين أن تكوني سيدة نساء المؤمنين، أو سيدة نساء هذه الأمة" فضحكت).

وفي رواية لعائشة t [3] أنه r لما مرض عرضت له بُحَّةٌ، فسمعته يقول: **(مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُوْلَئِكَ رَفِيقًا)** النساء 69. قالت عائشة: "فظننا أنه كان يُخير".

وعن ابن مسعود[4] قال: نعى إلينا نبينا وحبيبنا نفسه قبل موته بشهر، فلما دنا الفراق جمعنا في بيت أمنا عائشة فنظر إلينا وشدَّدَ فدمعت عينه، وقال: "مرحبا بكم رحمكم الله، آواكم الله، حفظكم الله، رفعكم الله، نفعكم الله، وفقكم الله، نصركم الله، سلمكم الله، قبلكم الله، أوصيكم بتقوى الله وأوصي الله بكم وأستخلفه عليكم، وأؤديكم إليه. إني لكم نذير وبشير، لا تعلوا على الله في عباده وبلاده، فإنه قال لي ولكم: **(تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ)** القصص 83"، وقال: "**(أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْمُتَكَبِّرِينَ)** الزمر 60." فقلنا: "متى أجلك؟"، قال: "قد دنا الفراق، والمنقلب إلى الله وإلى سدرة المنتهى". قلنا: "فمن يغسلك يا نبي الله؟" قال: "أهلي، الأدنى فالأدنى"، قلنا: "ففيم نكفنك يا نبي الله؟"، قال: "في ثيابي هذه إن شئتم أو في بياض مصر، أو حلة يمانية"، قلنا: "فمن يصلي عليك يا نبي الله؟"، قال: "مهلا غفر الله لكم وجزاكم عن نبيكم خيرا" فبكينا وبكى النبي r وقال: "إذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا، على شفير قبري، ثم اخرجوا عني ساعة؛ فإن أول من يصلي عليّ جليسي وخليلي جبريل ثم ميكائيل، ثم

---

[1] -تاريخ ابن كثير 251/5 .

[2] - الكامل لابن الأثير 218/2 ، السيرة الحلبية466/3 .

[3] - السيرة الحلبية 3 / 468.

[4] - الكامل 2 / 217 ، تاريخ الطبري 2 / 436.

إسرافيل، ثم ملك الموت مع جنود كثيرة من الملائكة بأجمعها، ثم ادخلوا عليّ فوجا فوجاً، فصلوا عليّ وسلموا تسليماً؛ ولا تؤذوني بتزكية ولا برنة ولا صيحة، وليبدأ بالصلاة عليّ رجال أهل بيتي ثم نساؤهم ثم أنتم بعد. أقرئوا أنفسكم مني السلام، فإني أشهدكم أني قد سلمت على من بايعني على ديني من اليوم إلى يوم القيامة". وفي رواية "أقرئوا أنفسكم مني السلام ومن غاب من أصحابي فأقرئوه مني السلام، ومن تابعكم على ديني فأقرئوه مني السلام". فعليك السلام والرحمة، وعليك الصلاة التامة العامة يا خير خلق الله.

وكان آخر عهده r بالدنيا، أن كان يقول[1]: "أحسنوا الظن بالله"، ويوصي: "الصلاة وما ملكت أيمانكم"، وكررها حتى جعل يغرغر بها وما يفصح بها لسانه، ويدخل يده في قدح ماء ثم يمسح وجهه بالماء ويقول: "لا إله إلا الله، إن للموت لسكرات"، وينصب سبابته ويقول: "في الرفيق الأعلى".

ويصمت الرسول r عن مخاطبة الخلق، ليواجه اللحظة الحرجة، في صعود روحه الطاهرة إلى السماء، مخاطبا نفسه وهي مقبلة على ربها، بحياء المؤمن وشوق المحب وخجل الولهان، وخشية العبد المطيع: "يا نفس ما لك تلوذين كل ملاذ؟" ثم يُعْرِضُ r عن نفسه مناجيا ربه: "اللهم اغفر لي، واجعلني في الرفيق الأعلى". وكان آخر ما ناجى به ربه، وكأن ربه قد سأله، فأجاب مُبَرِّئاً ذمته: "جلال ربي الرفيع، قد بلغت"[2]. ثم فاضت روحه الطاهرة إلى ربها وبقيت سنته العطرة، وبقيت ريح المسك في يد أم سلمة t بعد أن وضعت يدها على صدره الكريم، جُمَعاً وجمعاً، تتوضأ وتأكل وما يذهب ريح المسك منها. فصلى الله عليك يا رسول الله، يا طيب الذكر في الدنيا والآخرة، يا نبينا وفخرنا ورحمة ربنا المهداة إلينا.

الفصل الثالث

فتن النفاق والرِّدة والتمزق القبلي

بُدئ رسول الله r بوجعه لليلتين بقيتا من شهر صفر، وسرعان ما شاع الخبر فتنمرت معسكرات النفاق والردة في مجتمع المدينة ومكة وأطراف الجزيرة كلها، واشرأبت أعناق اليهود والنصارى للإجهاز على الإسلام.

أما النفاق فقد أثبت القرآن الكريم وجوده في المدينة فقال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنْ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ التوبة 101، وقال: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً﴾ الأحزاب 60، ويوم أحد تراجع عن القتال حوالي ثلاثمائة منافق يمثلون ثلث الجيش الإسلامي: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لاَتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ آل عمران 167.

وقد حاول معسكر النفاق عقب وفاة الرسول r، الإجهاز على الدعوة الإسلامية. وكان أول الناشطين لإثارة الفتنة وإيقاد نار التقاتل بين المسلمين، أبو سفيان بن حرب؛ إذ قال عقب مبايعة أبي بكر t [3]: "والله إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم؟، أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟، علي والعباس؟". ثم أقبل على الإمام علي t وخاطبه: "يا أبا الحسن أبسط يدك أبايعك"، فأبى الإمام علي عليه ذلك؛ فجعل يستفزه بشعر المتلمس:

إن الهوان حمار الحي يعرفه   والحر ينكره والرسلة الأجد
ولن يقيم على خسف يراد به   إلا الأذلان حمار الحي والوتد
هذا على الخسف معكوس برمته   وذا يشج فلا يبكي له أحد

فزجره الإمام علي وقال له: "إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طال ما بغيت الإسلام شرا. لا حاجة لنا في نصيحتك".

[1] - السيرة الحلبية 470/3.
[2] - السيرة الحلبية 3 / 457.
[3] - تاريخ الطبري 2 / 449.

وكان من أخطر مؤامرات المنافقين في هذه الفترة[1] أن جاء إياس بن عبد الله بن عبد ياليل من بني سليم إلى الخليفة أبي بكر t ، وسأله أن يجهز له جيشا يقاتل به أهل الردة؛ ففرح أبو بكر وجهز معه جيشا. فلما سار جعل لا يمر بمسلم ولا مرتد إلا قتله وأخذ ماله. فلما سمع أبـــو بكر بذلك بعث وراءه جيشا آخر فرده ثم قتله.

وفي مكة نفسها لما وصل خبر وفاة الرسول r إليها[2]، وعامِلُهُ عليها عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية، استخفى عتـــاب وارتجـــت المدينة وكاد أهلها يرتدون. فقام سهيل بن عمرو على باب الكعبة، وصاح فيهم فاجتمعوا فقال: "يا أهل مكة لا تكونوا آخر من أســـلم وأول من ارتد. والله ليتمن الله هذا الأمر كما ذكر رسول الله r ؛ فلقد رأيته قائما مقامي وهو يقول: "قولوا معي لا إله إلا الله، تدين لكم العـــرب وتؤدي لكم العجم الجزية، والله لتنفقن كنوز كسرى في سبيل الله، فمن بين مستهزئ ومصدق، فكان ما رأيتم. والله ليكونن الباقي" فـــامتنع الناس عن الردة.

أما الردة فقد طالت العرب ما خلا أهل المسجدين مكة والمدينة، و لم يبق لصلاة الجمعة مقام إلا في الحرمين.

وكانت أول ردة في الإسلام باليمن[3]، آخر حياة رسول الله r بعد حجة الوداع، فقد ارتد الأسود عبهلة بن كعب في عامـــة مـــدحج، وتعصبت معه نجران، وانضمت إليه مراد، واستولى على صنعاء. ثم انجلت فتنته بقتله وأتت البشارة بذلك، آخر ربيع الأول مباشرة بعد وفـــاة الرسول r .

وعقب وفاته r [4] ارتد أهل اليمامة والبحرين، واستعانوا بالفرس، وارتدت ربيعة وحنيفة وسليم وبنو تميم وحضـــر مـــوت، واجتمعـــت غطفان وأسد على الردة. وكان على رأس بني أسد طلحة بن خويلد المتنبي، وعلى رأس بني تميم الكاهنة سجاح، وعلـــى رأس بـــني حنيفـــة مسيلمة الكذاب، وعلى كندة الأشعث بن قيس.

هكذا ارتدت العرب على أعقابها؛ منهم من ارتد وادعى النبوة، ومنهم من ارتد ومنع الزكاة، ومنهم من استوعبت الردة قبيلتهم جميعـــا، ومنهم من استوعبت بعض القبيلة. وأصبح المسلمون كالغنم في الليلة الممطرة لقلتهم وكثرة عدوهم وإظلام الجو بفقد نبيهم.

وتطور الأمر إلى ما هو أخطر من ذلك بعد بيعة الصديق[5]، فقد بعثت غطفان وأسد وطيء وفودا إلى المدينة، على أن يقيموا الصـــلاة ولا يؤتوا الزكاة؛ فلم يستجب لهم أبو بكر، فرجعوا إلى عشائرهم وأخبروهم بقلة أهل المدينة، وطمَّعُوهم فيهم. فجعل أبو بكر الحرس على أنقاب المدينة، وألزم أهلها بحضور المسجد، وقال لهم: "إن الأرض كافرة، وقد رأى وفدهم منكم قلة، وإنكم لا تدرون ليلا يأتون أم نهارا، وأدنـــاهم منكم على بريد... فاستعدوا وأعدوا". فما لبثوا ثلاث ليال حتى طرق المرتدون من أسد وطيء وغطفان المدينة المنورة غارة، فقاد أبـــو بكـــر المعركة ضدهم بنفسه فانهزموا.

إن المتأمل لتطورات الفتنة عند وفاة الرسول r ، يكتشف تحالفا ضمنيا على أقل تقدير، انعقد بين المنافقين والمرتدين. وكأنما خطة إيـــاس بن عبد الله كانت تدور بشكل آخر في ذهن أبي سفيان الذي عرض على الإمام علي أن ينصره بجيش يمـــلأ الأرض علـــى أبي بكـــر خـــيلا ورِجْلاً[6]؛ إذ لا يستطيع أن يجند هذا العدد الهائل إلا بتحالف بين المنافقين والمرتدين، والمسلمون قلة مستضعفة ولا قدر لأبي ســـفيان عنـــدهم لأنه من الطلقاء.

أما الصف المسلم الذي لا يشكو نفاقا ولا ردة، فقد كان يعاني آفتين مزمنتين، آفة العصبية العائلية والقبلية، وآفة التشـــوف إلى الســـلطة واحتكارها، وكلاهما قاتلتان.

كان المجتمع العربي المسلم يومئذ، موزعا بين عديد من مراكز الاستقطاب العائلي والقبلي، كما هو شأن المجتمعات البدائية ذات العصبية.

---

[1] - تاريخ ابن كثير 6 / 319.
[2] - الكامل 2 / 220.
[3] - الطبري 2 / 430.
[4] - الفتوح 1 / 42.
[5] -الكامل لابن الأثير 232/2
[6] - الكامل لابن الأثير 2 / 220،تاريخ الطبري 2 / 449.

بنو هاشم، وفيهم النبوة الخاتمة والسيادة الدينية قبل البعثة، وفيهم قال الرسول r [1]: "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم".

وكان غرة جبينهم الإمام علي كرم الله وجهه، بما فضله الله تعالى من قرابة ومصاهرة للرسول r ، وما حباه به من علم وفضل وشجاعة وفصاحة وحكمة، وقد قال عنه r [2]: "أنا مدينة العلم وعلي بابها". وكان حريا ببني هاشم إنْ ولي الخلافة أن يتخذوه جسرا لاحتكارها في البيت الهاشمي.

وعصبية بني أمية ورائدهم عثمان بن عفان t ، ذو النورين الذي تستحيي منه الملائكة. ولئن كان أغلب بني أمية بما فيهم زعيمهم في الجاهلية أبو سفيان، من الطلقاء الذين لا مطمع لهم في الخلافة، فإنهم لم يكونوا قد نسوا سيادةً في الجاهلية ذاقوا عسيلتها. ولو ولي عثمان الخلافة بعد رسول الله r ، لاتخذوه جسرا للاستيلاء عليها واحتكارها، ولأعملوا السيف في رقاب الصحابة كما فعلوا في ما بعد، أواخر عهد عثمان إذْ بويع.

وعصبية قريش مجتمعة، ببطاحها وظواهرها؛ وقد كانت العرب قاطبة تدين لها بالولاء والريادة الدينية، لكونها مقر الكعبة ومهد النبوة وأوسط العرب دارا ونسبا.

وعصبية الأنصار، الأوس والخزرج مجتمعين، لكونهم أبناء عمومة ومن العرب القحطانية من اليمن، ولنصرتهم النبي r ، ولما نزل من القرآن الكريم يشيد بجهادهم وبلائهم في نصرة الإسلام، ولكونهم أصحاب المدينة المنورة عاصمة الدولة، وسكانها الأصليين، والأكثرية العددية إذا قيسوا بالمهاجرين، وليقينهم بأنهم أحق من يحكم ويستأثر بالأمر.

ثم عصبية الأوس وحدهم والخزرج وحدهم، مما يمثل صراعا تنافسيا كامنا ينتظر فرصة الظهور بين أبناء العم.

فمن الأوس زعيماهم أُسيد بن الحضير وسعد بن معاذ، الأشهليان العقبيان النقيبان البدريان.

ومن الخزرج بنو النجار، وسعد بن عبادة، وأبو قتادة فارس رسول الله r ، وثابت بن قيس خطيبه، وقيس بن السكن الذي جمع القرآن في حياة النبي r ، والبراء بن أوس زوج أم بردة مرضعة إبراهيم، ابن رسول الله r .

وكلا القبيلتين تتنافسان مجتمعتين مع قريش على السلطة، كما تتنافسان فيما بينهما عليها أيضا. وكان تنافسهما فيما بينهما سببا لترجيح كفة قريش على الأنصار يوم السقيفة، واختيار أبي بكر للخلافة. قال بن الأثير[3]: "ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض، وفيهم أسيد بن الحضير، وكان نقيبا: "والله لئن وليتها الخزرج مرة، لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم فيها نصيبا أبدا، فقوموا فبايعوا أبا بكر"، فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة والخزرج ما أجمعوا عليه، وأقبل الناس يبايعون أبا بكر من كل جانب ".

هذه المخاطر المتعلقة بحركات النفاق والردة، والتمزق القبلي والصراع على السلطة ومحاولة احتكارها، إذا أضيف إليها مخاطر اليهود الذين كانوا يلعقون جراحهم في أطراف الجزيرة، ويتحينون فرص الانقضاض على الإسلام وأهله، وحالة الاستنفار لدى الوثنية الفارسية والمسيحية البيزنطية، رُعباً من الدين الجديد المنتصر وعنفوانية أهله، وصدق قتاليتهم وصلابة عودهم، تكون صورة المجتمع الإسلامي في الجزيرة، والتهديدات التي تحاصره أشد وضوحا وأكثر قتامة.

هذه الظروف بما فيها من مخاطر، استوعبها ثلاثة أقطاب من كبار الصحابة هم أبو بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم؛ إذ فهموا جوهر نظام الحكم في الإسلام وشكله، وأنه أمر للمسلمين عامة مبني على الشورى قرارا وتنفيذا ومراقبة، واستوعبوا واقع الفتن والمشاكل التي تواجه المسلمين، فتعاونوا على تجاوز المحنة وتثبيت أمر الإسلام في القلوب والأمن والوحدة في المجتمع، بما تم إنجازه في سقيفة بني ساعدة، تحت مسوغات شرعية سليمة ومبررات سياسية كافية، عزيمة ورخصة، اختيارا واستخلافا وتدبيرا.

---

[1] - مسلم كتاب الفضائل (باب فضل نسب الرسول r).

[2] -أخرجه ابن عبد البر في "الاستيعاب"، وصححه الحاكم، وأخرجه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.

[3] - الكامل 2 / 242.

الفصل الرابع

مداولات سقيفة بني ساعدة

كان التنافس السياسي على السلطة في سقيفة بني ساعدة بين ثلاثة أطراف: قريش وهم عمدة العرب وعمـــادهم. والأوس ثم الخـــزرج، ولكل منهم سابقة السيادة في الجاهلية ولاحقة النصرة والجهاد في الإسلام. إلا أن هوى غالبية المسلمين كان مع الإمام علي t ، الذي تخلـــف عن حضور اجتماع السقيفة. وعندما فاخر عبد الرحمن بن عوف الأنصار بفضل أبي بكر وعثمان وأبي عبيدة بن الجراح عقب البيعة، قال لــه زيد بن الأرقم[1]: "يا ابن عوف، إننا لا ننكر فضل من ذكرت، وإن منا لسيد الخزرج... ولولا أن عليا بن أبي طالب t وغـــيره مـــن بـــني هاشم، اشتغلوا بدفن النبي r ، وبحزنهم عليه فجلسوا في منازلهم ما طمع فيها من طمع، فانصرف ولا تَهِجْ على أصحابك ما لاتقوم به".

والواقع أن الإمام عليا كرم الله وجهه بما أوتي من حكمة وبُعد نظر، فضل ألا ينغمر في صراع حول السلطة، وأن يمتثل لتوجيهات الرسول r ، الخاصة بالإشراف على غسله وكفنه والصلاة عليه ودفنه، وتقبل التعازي ورعاية الأسرة النبوية في فترة الحزن. فلم يحضر اجتماع السقيفة ولم يجار أحدا في الحديث عن الخلافة، ولم يستغفله دعاة الفتنة والكيد للإسلام، أبو سفيان ومن على شاكلته. وبذلك فسح المجال واسعا لقيام مؤسسة الخلافة الراشدة غير الوراثية التي هي أمر للمسلمين كافة، والتي هي المحجة السياسية البيضاء في الكتاب والسنة.

وما قيل عن إبائه مبايعة أبي بكر t مضطرب وغير صحيح، ولا يثبت عند الفحص الدقيق. بل إنه كان أحرص الناس على ســلامة أبي بكر ونجاحه في القيام بما نيط به. وعندما عزم أبو بكر على قيادة حرب المرتدين بنفسه، وخرج شاهرا سيفه، اعترض الإمام علي سبيله وثنـــاه عن عزمه قائلا له[2]: "شِمْ سيفك ولا تفجعنا بنفسك، فوالله لئن أُصبنا بك لا يكون للإسلام نظام".

وعندما بويع عمر كان الإمام علي وزيره وعونه وبطانته الصادقة المخلصة الأمينة حتى إن عمر كان يقول: "لولا علي لهلك عمر".

وعندما بايع الناس عثمان t ، قال عبد الله بن عباس للإمام علي: "قد خدعوك حتى رضيت بخلافة عثمان"، فقال الإمام علي: "إنهـــم لم يخدعوني، بل إني رأيت الجميع راضون به فلم أحب مخالفة المسلمين، حتى لا تكون فتنة بين الأمة".

وعندما عُرضت عليه الخلافة بعد مقتل عثمان وألحوا عليه في الأمـــر، قال[3]: "لا حاجة لي في البيعة، دعوني والتمسوا غيري".

بهذه الروح العالية والنفس الأبية، والحكمة الراجحة والتقوى العميقة، والنظرة السياسية البعيدة والفهم الدقيق لجوهر الحكم في الإســلام، نظر الإمام علي إلى أمر الخلافة فجنب المسلمين كوارث وفتنا هددت المجتمع المسلم والإسلام نفسه بالفناء والاضمحلال. وكان تخلفـــه عـــن ندوة سقيفة بني ساعدة من أهم ما يسر أمر الوفاق فيها على بيعة أبي بكر، وجنب الأمة بداية وراثية للحكم.

لقد انقدحت شرارة السقيفة من منطلق غير سليم، إذ تنادت كل من الأوس والخزرج من وراء ظهر المهاجرين، على أساس قبلي عرقـــي إقليمي محض، باعتبارهما أصحاب المدينة ، وأبناء عمومة، ومن العرب القحطانية،وأغلبية الساكنة؛ وأن المهاجرين قلة من العـــرب العدنانيـــة، طردهم أهلهم أصحاب السيادة والقوة والنفوذ من موطنهم الأصلي مكة.

وعلى رغم ما تشربته نفوس المسلمين الأوائل، من تعاليم إسلامية قيمة صهرتهم جميعا في أمة واحدة، فإن رواسب من الماضـــي وعاداتـــه وأعرافه وتقاليده وحساسياته كان يذر قرنها بين الفينة والفينة؛ في عهد رسول الله r ، فيعالجها r بالحكمة والموعظة الحسنة والوحي. أما بعد وفاته r فقد انفسح المجال لانفلاق نواة هذه الرواسب في سقيفة بني ساعدة، باتفاق بين الأوس والخزرج على احتكار السلطة، تداولا بينهما في إطار "منا أمير ومنكم أمير".

إن فكرة التداول على السلطة التي ابتدعها الأنصار في غاية النضج السياسي بالنسبة لعصرها؛ إذْ هي أساس النظم الديموقراطية المعاصـــرة. ولا أدري هل كان هذا المفهوم التداولي للسلطة معروفا في ذلك العصر وقبله أم لا. إلا أن الفكرة في حد ذاتها متقدمة على عصـــرها كـــثيرا. ولكن التداول يحتاج إلى مؤسسات سياسية متينة تحميه من الاحتكار والاستئثار، وهذا لم يكن متوفرا آنئذ. لذلك كان مآل ما اتفـــق عليـــه

---

[1] - الفتوح 1 / 12 .

[2] -تاريخ ابن كثير 312/6 .

[3] -الكامل لابن الأثير 98/3 .

الأوس والخزرج أن يُنقض، مهما حسنت النيات ورسخ الوفاء في النفوس. وهو ما انتبه له الأوس عندما أُلقي في روعهم أن الخزرج إن تم لهـم الأمر، سوف لن يتركوا للأوس نصيبا فيه؛ فنقضوا اتفاقهم مع الخزرج وآزروا المهاجرين فتمت البيعة لأبي بكر t ؛ ذلك أن خـبر اجتمـاع الأوس والخزرج في السقيفة وما عزموا عليه ورد أبا بكر وعمر؛ فانطلقا إليهم صحبة أبي عبيدة بن الجراح، وكان الحوار الشهير المدون في كل كتب السير والتاريخ الإسلامي. وكان من أهم حجج القرشيين فيه:

- فضل أبي بكر وسنه، واحترام كافة المسلمين له، لاسيما وقد قدمه الرسول r لإمامة الصلاة في فترة مرضه الأخير.

- قريش أصلح لجمع شتات العرب في تلك الظروف العصيبة، لكونها أوسط دارا ونسبا ومقرا للكعبة ومنبتا للوحي والنبـوة. فـإن ولي الخلافة امرؤ من غيرها كانت الفتنة والردة. إلا أن أحدا لم يستشهد يوم السقيفة بنص من قرآن أو سنة على فضل أبي بكر أو غير أبي بكر، أو فضل قريش أو غير قريش، أو وصية لفرد أو بيت أو قبيلة. وهذا يضعف ما رُوي من نصوص منسوبة للرسول r في أمر الاستخلاف. وإنمـا كان المقياس الوحيد للترشيح والاختيار هو مصلحة المسلمين وما فيه وحدتهم وأمنهم الاجتماعي والتفافهم حول عقيدتهم.

كما أن النقاش الذي دار بينهم يوم السقيفة، وإن تخللته حدة معهودة في المجتمعات البدوية الفطرية، قد أسفر عن نضج سياسـي متقـدم جدا على عصرهم؛ إذ الخلاف بينهم كان بين نظريتين كلاهما في عمق السياسة والحكمة.

- أولاهما تراعي المصلحة العاجلة، وتحاول تلافي المخاطر الماحقة التي تهدد المجتمع المسلم والدين الإسلامي نفسه. وهي التي رفع لواءها أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح.

- وثانيتهما تراعي المصلحة الآجلة، وأمن الأمة ومساواتها وعدم احتكار السلطة والمسؤولية فيها، وجانب الأغلبية والأقلية في السـاكنة؛ وهو ما كان يراه الأنصار مما عبَّر عنه قيس بن شماس الأنصاري؛ إذ قال[1]: "... وأخرى فإنكم قد علمتم ما ذكره النبي r فينا من الفضـائل الشريفة، وقد خرج من الدنيا ولم يستخلف رجلا بعينه، وإنما وكل الناس، وإنما وكل الله عز وجل عن الكتاب والسنة الجامعة. والله تبـارك وتعالى لا يجمع هذه الأمة على الضلال، فنحن أنصار الله ولنا الإمامة في الناس. فهاتوا ما عندكم يا معشر المهاجرين. والسلام".

كما ظهر بُعد نظر الأنصار ونضجهم السياسي في حوار خباب بن المنذر الأنصاري مع أبي بكر عقب البيعة مباشرة؛ إذ قـال[2] خبـاب للأنصار بعد أن بايعوا أبا بكر: "أتُسَكِّتُوني وقد فعلتم ما فعلتم، وكأني بأبنائكم وقد وقفوا على أبوابهم يسألون الناس الماء فلا يسقون". فقـال أبو بكر: "ومتى تخاف ذلك يا خباب". قال خباب: "إني لست أخاف منك، ولكن أخاف مَنْ يأتي بعدك". قال أبو بكر: "فإذا كـان ذلـك ورأيت ما لا تحب فالأمر في ذلك الوقت إليك". قال خباب: "هيهات يا أبا بكر، من أين يكون ذلك إذا مضيت أنا وأنت، وجاءنا قوم مـن بعد يسومون أبناءنا سوء العذاب، والله المستعان". وما خشيه خباب وفكَّر فيه، هو عين ما وقع فيما بعد إذ استباح بنو أمية المدينة المنورة ثلاثة أيام، قتلوا فيها أبناء الأنصار وذبحوا رجالهم وانتهكوا أعراض نسائهم.

لقد كان أبو بكر t حريصا على أن يُوَلَّى الخلافةَ رجلٌ قادر على ألا يجعل لأسرته أو قبيله طريقا إلى وراثتها أو احتكارهـا؛ ولـذلك رشح لها يوم السقيفة أحد رجلين:

- أولهما صلب العود، قوي الشكيمة، يفرق منه الشيطان كما أخبر بذلك رسول الله r [3]. فرعه في قريش أقل عددا وأضعف ناصرا، هو عمر بن الخطاب، من بني عدي بن كعب بن لؤي بن غالب، الذين لا يرفعون رؤوسهم أمام عنجهية بني أمية وشرف بني هاشم.

- وثانيهما رجل دفعه صدقه وتجرده وولاؤه لربه إلى أن يقتل أباه في سبيل الله يوم بدر، رجل نزل فيه قوله تعالى: (لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُـونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الإِيمَانَ وَأَيَّـدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّـهِ أَلاَ إِنَّ حِـزْبَ اللَّـهِ هُـمْ الْمُفْلِحُونَ) المجادلة 22، وقال فيه r [4]: "هذا أمين هذه الأمة". هذا الرجل هو أبو عبيدة بن الجراح الذي قطع الصلة بأقرب الناس إليه موالاة لربه. وذلك أكبر ضمان يحول دون توارث الخلافة إن وُلِّيَها.

---

[1] - الفتوح 1 / 6 .

[2] - الفتوح 1 / 11 .

[3] -صحيح مسلم بشرح النووي، فضائل الصحابة (الحديث 22) 174/15 .

[4] -الكامل في التاريخ 24/3.

لذلك أخذ أبو بكر بيدي عمر وأبي عبيدة ورشحهما يوم السقيفة. إلا أنهما رفضا أن يتقدما عليه ثم أقحماه فيها. فتتابعت بيعة الأنصار والمهاجرين لأبي بكر؛ ولم يتخلف إلا سعد بن عبادة الذي أنف ولجَّ في أنفته مع بعض أنصاره وأقاربه، فلم يبايع أبا بكر ولا عمر في خلافته، ورفض أن يقر الخلافة في قريش.

لقد كان أبو بكر وعمر يعرفان عزة الأنصار أوساً وخزرجاً، والقرشيين أمويين وهاشميين، وتعلقهم بالرئاسة وطموحهم إلى احتكارها وتوارثها؛ لذلك حرصا على أن لا يكون الأمر لرجل منهم، وأعانهما على ذلك تخلف الإمام علي عن حضور اجتماع السقيفة.

وبقي أبو بكر وعمر برغم ترخصهما في أمر الاستخلاف مخافة الفتنة، وهو الهاجس الذي ظل ينغص حياتهما، وَفِيَّيْنِ لمبدأ العزيمة الذي هو عدم جواز التوارث واحتكار أمر المسلمين في أسرة أو قبيلة أو فئة.

فعندما احتضر أبو بكر، كان له من بين أسرته وأصهاره وبني تيم رهطه، من هم أهل للإمامة. ومع ذلك أعرض عنهم واستخلف عمر من بطن آخر مستضعف في قريش هم بنو عدي.

كان له ابنه عبد الرحمن شقيق عائشة t ، شهد اليمامة وقتل سبعة من أكابر المرتدين، منهم مُحَكَّم اليمامة الذي كان في ثلمة من الحصن، فرماه عبد الرحمن بسهم فأصاب مقتله ودخل المسلمون من تلك الثلمة. وهو الذي وقف في وجه معاوية عندما أراد أخذ البيعة لولده فقال له[1]: "أهرقلية؟ كلما مات قيصر كان قيصر مكانه، لا نفعل والله أبدا".

وكان له الزبير بن العوام، زوج ابنته أسماء وحواري رسول الله r وابن عمته، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وقاتله في النار.

وكان له طلحة بن عبيد الله[2] أحد العشرة المبشرين بالجنة، من رهطه بني تيم بن مرة بن غالب بن فهر، يجتمع مع أبي بكر في عمرو بن كعب بن سعد بن تيم، ويجتمعان مع رسول الله r في مرة بن كعب.

ومع ذلك لم يختر للخلافة إلا عمر، وفاء منه لمبدئه وتجردا لعقيدته، ومعرفة دقيقة لما يجري في مجتمعه، وحرصا منه على قمع الفتن المتوارية تحت الرماد، وتثبيت أمر الإسلام في النفوس وعلى أرض الواقع، واستمرار مسيرة الفتح والدعوة في الآفاق.

ولئن كان بعض المهاجرين والأنصار كرهوا استخلاف عمر، وقالوا لأبي بكر في مرض موته[3]: "نراك استخلفت علينا عمر وقد عرفته، وعلمت بوائقه فينا وأنت بين أظهرنا؛ فكيف إذا وليت عنا وأنت لاق الله عز وجل فسائلك، فما أنت قائل؟"؛ فإن رد أبي بكر عليهم كان حاسما حازما: "إني وليت أمركم خيركم في نفسي، فكلكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له؛ وذلك لما رأيتم الدنيا قد أقبلت. أما والله لتتخذن نضائد الديباج وستور الحرير، ولتألمن النوم على الصفوف الأذربي -نسبة إلى أذربيجان_ كما يألم أحدكم النوم على حسك السعدان".

وعندما رفض عمر ترشيح أبي بكر له وقال: "لا حاجة لي بها"، زجره أبو بكر قائلا: "لكن بها إليك حاجة، والله ما حبوتك بها، ولكن حبوتها بك".

وعندما احتضر عمر، كان يستطيع إذ ترخص بالاستخلاف، أن يختار أحد أقاربه، وعلى رأسهم ابنه عبد الله الذي رشحه للخلافة بعض الأنصار والمهاجرين، ولكنه رفض ذلك بشدة، وحذر ابنه من قبولها.

كذلك عثمان t ، كان له من الأقارب والأصهار، ومن بني أمية من قادة الجيوش وأمراء الشام ومصر، من هم قادرون على السيطرة والاستئثار بالسلطة والمغالبة عليها، ومع ذلك تمسك بالعزيمة و لم يستخلف.

والأمر نفسه لزمه الإمام علي؛ إذ لم يستخلف برغم إلحاح أصحابه عليه. فكانت بذلك العزيمة هي الأصل، وهي السنة التي ترك النبي r المسلمين عليها، وهي ما التزم به عثمان وعلي. وكانت الرخصة هي التيسير تلافيا لفتنة تعقبها ردة وهي ما فعله أبو بكر وعمر بتجرد دقيق تام، لا شبهة فيه لهوى أو غرض أو آفة محاباة أهل أو أقارب.

لقد كانت مقاييس الاختيار طيلة العهد الراشدي مبنية على أسس واضحة بيِّنة ثابتة، من أهمها:

---

[1] - الإصابة 2 / 408.

[2] - تاج العروس 8 / 216 .

[3] - الإمامة والسياسة 1 / 36 .

1 - المساواة المطلقة بين المسلمين، لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أحمر أو أسود إلا بالتقوى. وما ذُكر من اشتراط القرشية ليس له أصل في الشرع، إلا ما رُئي من مصلحة جمع شمل أو وحدة صف في ظروف عصيبة.

2 - مقياس "الأصلح" للمرحلة والحالة، وهو ما اختير له أبو بكر ثم عمر من بعده. ذلك أن التصرفات عند العقلاء تكون لجلب منفعة أو دفع مضرة. ودفع المضار مقدم على جلب المنافع. ودفع الضرر المظنون واجب، فما بالك بالضرر المستيقن؛ وهو ما كان الحال عليه عند اختيار أبي بكر وعمر. وقد حلف أبو هريرة ثلاثا[1] على أنه (لولا أن أبا بكر استخلف ما عُبِد الله). وأكد عمر مرارا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، وأنها كانت دفعا للفتن[2]: "... أما والله ما وجدنا فيما حضرنا أمرا هو أوفق من مبايعة أبي بكر". وعندما سُئل أبو بكر: "هل أوصى الرسول r لأحد؟"، قال[3]: "ودَّ أبو بكر أنه وجد عهدا من رسول الله r فخرم أنفه بخزامة". وعندما سُئل: "ما حملك على أن تلي أمر الناس وقد نهيتني أن أتأمر على اثنين؟"، قال: "لم أجد من ذلك بدا، خشيت على أمة محمد r الفرقة". وقال أيضا: "... فبايعوني وقبلتها منهم وتخوفت أن تكون فتنة بعدها ردة"، وقال مرة: "وما كنت حريصا على الإمارة يوما ولا ليلة ولا سألتها في سر ولا علانية".

3 - الواقعية في التعامل مع الأحداث، فلم يجنحوا نحو المثالية وسراب الخيال، و لم ينهاروا لثقل المسؤولية وإظلام الجو عليهم بفقد نبيهم، وتألب أرتال النفاق والردة واليهود والنصارى عليهم. بل جمعوا أمرهم ووحدوا قرارهم وأقاموا دولتهم الراشدة، مقدمين دفع المضار على جلب المنافع؛ حتى إذا اندفعت الأضرار انطلقوا إلى جلب المنافع، فتحا مبينا ونشرا لدعوة الحق والعدل. وبذلك كان عهدهم حقا عهد خلافة رشيدة.

الفصل الخامس

مناورات البيت الأموي للانقضاض على السلطة

كانت القيادة في الجاهلية لبني هاشم وبني أمية، وكلا الحيين من قريش، ينتميان إلى عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك من العدنانية، ذرية إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام.

وكان لعبد مناف من الولد: هاشم (عمرو)، والمطلب، وعبد شمس، ونوفل. وكان هاشم وعبد شمس توأمين. و لم يبق لهاشم عقب إلا عبد المطلب جد رسول الله r من أبيه عبد الله[4]، وكان بنو هاشم قلة بالنسبة لبني عبد شمس، خاصة من ولده أمية. والغلبة في البداوة تكون بكثرة عدد الذكور في العائلة الواحدة داخل القبيلة، وفي القبيلة داخل القوم؛ لذلك كان التنافس شديدا على الرئاسة بين فرعي بني هاشم وأمية. وإذ احتفظ بنو هاشم في الجاهلية بالسيادة الدينية؛ فإن بني أمية غلبوا على السيادة العسكرية، فحاربوا رسول الله r بقيادة أبي سفيان ورهطه. ثم عندما انهزموا في فتح مكة، عفا عنهم الرسول r قائلا: "اذهبوا فأنتم الطلقاء".

وظل زعيمهم، أبو سفيان في أول إسلامه على شيء من النفاق والريبة، حتى إنه لما رأى الناس يطؤون عقب رسول الله r حسده، وقال في نفسه: "لو عاودت الجمع لهذا الرجل". فضرب رسول الله r في صدره، ثم قال له: "إذن يخزيك الله".

وبعد وفاة الرسول r كان موقنا بأن المسلمين لن يرضوا برئاسته وزعامته؛ ولذلك خطط لركوب موجة التنافس على الخلافة، فحاول تحريض العباس وعلي رضي الله عنهما على رفض بيعة أبي بكر، إلا أن كيده فشل واندحر.

وطيلة عهد الخلفاء الراشدين ركب وقومه، موجة الولاء والتقرب لمن بيده السلطة، وهو نهجه منذ أسلم وطلب من الرسول r أن يعين ولده معاوية كاتبا له وأن يتزوج بنته الثانية عزة بنت أبي سفيان، واستعان على ذلك بأختها أم حبيبة؛ فأجابه للأولى و لم يجبه للثانية مبينا له أن

---

[1] - ابن كثير 6 / 305.
[2] - السيرة الحلبية 3 / 383 ، ابن كثير 5 / 246 .
[3] - ابن كثير 5 / 250 .
[4] - جمهرة أنساب العرب 15 .

الجمع بين الأختين لا يحل[1]. وفي نفس الوقت كان رجل آخر من بني أمية، عم لعثمان بن عفان، هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، يتنقص من رسول الله r ويغتابه، ويتسمع ما يُسِرُّهُ إلى أصحابه فيفشيه إلى المشركين من قريش؛ كما كان يقلده في مشيته وبعض حركاته بشكل ينطوي على التهكم. فنفاه الرسول r إلى الطائف. وكان أموي ثالث كاتبا للوحي هو عبد الله بن أبي سرح، ولكنه ارتد؛ فأهدر النبي r دمه، فشفع له عثمان يوم الفتح فقبل توبته وعفا عنه[2].

وعندما توفي الرسول r ، كان عامله على مكة عتاب بن أسيد بن أبي العاص ابن أمية، فخنس واختبأ عن القوم وتركهم للردة تأكلهم ، لولا أن سهيل بن عمرو وعظهم على باب الكعبة فثبتوا على الإسلام.

هذه الحالة الأموية لم تكن خفية على أبي بكر؛ ولذلك كان يحاول الاستفادة للإسلام من شجاعتهم وخبرتهم الحربية بأقل الأضرار. وعندما بعث يزيد بن أبي سفيان إلى الشام واليا، كان من أبرز نصائحه له ألا يولي أقاربه، وقد روى الحاكم عن يزيد بن أبي سفيان وقال صحيح الإسناد، قال: (قال لي أبو بكر الصديق t حين بعثني إلى الشام: "يا يزيد إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكثر ما أخاف عليك، بعدما قال رسول الله r : "من ولي من أمور المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة فعليه لعنة الله. لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم").

ولما مات يزيد بن أبي سفيان في طاعون عمواس[3]، واستخلف أخاه معاوية على دمشق، أمضى عمر بن الخطاب له ذلك. وعندما أخبر أبو سفيان زوجته هند بموت ابنها يزيد بكت، وحين أخبرها بتولية أخيه معاوية مكانه كفكفت دموعها وفرحت. وكان هذا أول الطريق الذي مكَّن بني أمية من الانقلاب على الخلافة الراشدة وإقامة ملكهم في الإسلام.

ثم عندما وُلي عثمان بن عفان واستكتب مروان ابن طريد رسول الله r الحكم بن أبي العاص، تمكن بنو أمية من دار الخلافة وأخذوا يعيثون فيها من وراء ظهر عثمان t .

ثم في سنة سبع وعشرين للهجرة، عندما عزل عثمان عمرو بن العاص عن مصر، وولى عليها أخاه لأمه عبد الله بن أبي سرح[4]، صارت السلطة كلها عمليا بيد بني أمية؛ معاوية في الشام حيث الكثافة السكانية وكثرة الجند والمال، وضعف الولاء للإسلام لحداثة الناس به، وكثرة أهل الذمة الحاقدين على منبت الوحي وأهله.

وعبد الله بن أبي سرح في مصر حيث الكثافة السكانية والوفرة المالية وحداثة الناس بالإسلام وكثرة أهل الذمة من القبط كما هو الحال في الشام.

ومروان بن الحكم في مركز الحكم كاتبا خاصا للخليفة، ومستبدا بأمر الخلافة بيده خاتمها وأوامر حلها وربطها.

هذا الثلاثي الأموي، كان ينسق خططه الخاصة بالسيطرة على الحكم بدقة متناهية، رأس الحربة فيه معاوية الذي كان يعرف ما يريد، ويَعُدُّ عثمان مجرد مرحلة ينبغي تجاوزها، ويوقن أن كرام الصحابة قد تجاوزتهم الأحداث سياسيا، و لم يبق لهم أي قدرة على استرجاع المبادرة والعودة إلى النهج الذي يرضونه لدينهم وأمتهم. لذلك عندما قال عثمان لمعاوية[5]: "ما ترى، فإن هؤلاء المهاجرين قد استعجلوا القدر، لا بد لهم مما في أنفسهم"، قال له معاوية: "الرأي أن تأذن لي فأضرب أعناق هؤلاء القوم". قال عثمان: "من؟"، قال معاوية: "علي وطلحة والزبير"، قال عثمان: "سبحان الله، أقتل أصحاب رسول الله بلا حدث أحدثوه ولا ذنب ركبوه؟". قال معاوية: "فإن لم تقتلهم فإنهم سيقتلونك"، قال عثمان: "لا أكون أول من خلف رسول الله في أمته بإهراق الدماء"، قال معاوية: "فاختر مني إحدى ثلاث خصال"، قال عثمان: "وما هن؟"، قال معاوية: "أرتب لك هاهنا أربعة آلاف فارس من خيل أهل الشام، يكونون لك ردءا وبين يديك يدا... الخ". وهذا عين ما اقترحه أبوه من قبل أبو سفيان على الإمام علي عندما حرضه على معارضة بيعة أبي بكر، فرفض ذلك علي كما رفضه عثمان.

---

[1] - ابن كثير 8 / 21 .

[2] - ابن كثير 7 / 151.

[3] - ابن كثير 7 / 95 .

[4] - ابن كثير 7 / 151 .

[5] - الإمامة والسياسة 1 / 49 .

كان منهج بني أمية في التخطيط للانقضاض على الحكم، لا يرعوي عن اتخاذ كل السبل مهما كانت دنيئة؛ كالاغتيال السياسي والتسميم والدس، وتفريخ الفتن في الصف المسلم عامة وفي بيت الخلافة زمن عثمان، وفي جيش علي أثناء خلافته. ولا يسعنا في هذا المجال، إلا أن نؤكد أن التخطيط الأموي لإسقاط الخلافة الراشدة وإقامة الملك لم ينل حظه من الدراسة التاريخية والتنقيب الموضوعي، لكشف كثير من الجرائم السياسية التي وقعت آنذاك، وصبت كلها في صالح البيت الأموي. بدءا من الرسالة التي زورها مروان بن الحكم باسم عثمان لوفد مصر المتظلم، إلى والي مصر الأموي عبد الله بن أبي سرح، يأمره فيها بقتل محمد بن أبي بكر الصديق والمتظلمين؛ ومرورا بقتل طلحة غيلة على يد مروان بن الحكم يوم الجمل، وهما معا في معسكر واحد خلف عائشة t . وباغتيال الزبير بن العوام وقد غادر جيش الخارجين على الإمام علي نادما تائبا. وباغتيال الإمام علي الذي أُدرج في قصة متهافتة عن محاولة لاغتيال ثلاثة، هم علي ومعاوية وعمرو بن العاص، فقُتل واحد فقط هو علي، ونجا الآخران معاوية وعمرو بن العاص. مع العلم بأن معاوية كان قد عرض على عثمان أن يقتل عليا وطلحة والزبير فرفض ذلك. وقُتل الثلاثة فعلا غيلة في ظروف غامضة، واستفاد معاوية وحده من هذه الجرائم.

إن سعي معاوية للملك ومحاربته بني هاشم من أجله ليس ظنا وتخمينا واستنتاجا، بل هو حقيقة واقعية أكدتها أفعال آل أمية وأقوالهم. ومعاوية نفسه إذْ أخذ البيعة لولده يزيد من أهل المدينة قال لقومه[1]: "لأخبرنكم عني يا بني أمية، لن يبرح هذا الأمر فيكم ما عظمتم ملوككم. فإذا تمناها كل امرئ لنفسه وثب بنو عبد المطلب بن هاشم في أقطارها، وقال الناس: آل الرسول، فكانت الخلافة فيهم كحجر المنجنيق يذهب أمامه ولا يرجع وراءه".

لقد تعاون من بني أمية على إسقاط الخلافة بيتان، بيت أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وبيت مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس. ثم بعد أن تم لهما ذلك استأثر بالملك أولا معاوية بن أبي سفيان وأبناؤه نيفا وعشرين سنة. ثم انقلب عليهم ابن عمهم مروان وأبناؤه. والبيتان كلاهما جعلا السلطة وراثية دموية لا تراعي في مؤمن إلا ولا ذمة.

ومن غرائب التقديرات الإلهية أنهم بعد أن قتلوا العترة النبوية وشردوهم، وأذلوا نساءهم وأطفالهم في سبيل الملك؛ سُلِّط عليهم في آخر أيامهم بنو العباس، فقتلوا منهم الأحفاد بالأجداد، والنساء والأطفال بالرجال، واستأصلوا شأفتهم. ولم يثبت أبدا أن آل البيت قد سُلِّطوا على بني أمية أو أخذوا بثأرهم منهم، مما يبقى معه حق رسول الله r وحق شهداء ذريته ومظلوميهم على عاتق بني أمية إلى يوم القيامة.

الفصل السادس

الخلافة الراشدة من خلال ممارسة السلطة

اتضحت راشدية الخلافة الأولى بدون أي لُبس أو غموض فيما تقدم، من حيث طريقة اختيار القادة. وهو الجانب الشكلي من النظام السياسي، الذي تختار فيه الأمة بواسطة الشورى وتحت حاكمية الشريعة ثم المصلحة العامة، وما هو منطقي من تصرفات العقلاء، رجال التنفيذ والتدبير والقيادة.

إلا أن للنظام السياسي ركنين أساسين: شكله وجوهره. فطريقة اختيار الرجال من عناصر الشكل، أما الجوهر فهو ممارسة السلطة الفعلية قرارا وتنفيذا وتسييرا للمرافق ومراقبة ومحاسبة للمسؤولين.

فكيف كانت الممارسة السياسية للسلطة في هذا العهد حتى استحق صفة الرشد والراشدية؟

لعل أهم ركائز جوهر الحكم في عهد الراشدين كان ركنا ركينا في البناء السياسي، هو الشورى الجماعية المنضبطة بالعقيدة والشريعة، على أساس قوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) الشورى 38، وما بينته السنة النبوية المطهرة.

وكانت مقومات الشورى عندهم عرض القضايا وأوجه حلولها على عامة المسلمين في المسجد، وضمان حرية الاجتهاد وإبداء الرأي بكل خلق كريم، لا قذف ولا تعريض، ولا مجاملة على حساب الحق، ولا تغليب هوى أو مصلحة خاصة. وبعد التداول المفتوح وسبر الآراء

---

[1] - كتاب الأوائل 191 .

ونقدها، يتم اتخاذ القرار الملزم للخليفة والأمة، إما بانعقاد إجماع أو اتفاق أغلبية. والأغلبية كما نعلم مقياس شرعي ورد في السنة النبوية العملية؛ إذ نفذ الرسول r الرأي المخالف لرأيه في غزوة أحد. وفيما رواه البختري بن عبيد بن سليمان عن أبيه عن أبي ذر t عن الرسول r قال: "اثنان خير من واحد، وثلاث خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإن الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى". والجماعة في هذا الحديث وردت بمعنى الأغلبية. ولئن وصفوا رواية البختري عن أبيه بالضعف، فإن حديثه هذا تقويه السنة العملية، وعمل الراشدين بمقتضاه، وأحاديث الجماعة ولزومها، التي وردت بعدة روايات تبلغ درجة التواتر المعنوي.

هكذا كان ينشأ القرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي والحربي بالإجماع أو الأغلبية، في القضايا الدنيوية التي لم يرد فيها نص؛ ثم ينفذ تحت مراقبة جميع أفراد الأمة ونصحهم وتعاونهم.

ثم بعد حين انتقل هذا المقياس، مقياس الإجماع والأغلبية، من المجال السياسي إلى المجال الفقهي؛ عندما اضطر المسلمون إلى استنباط أحكام شرعية من نصوص الكتاب والسنة لما يجد من حوادث وأحداث. فعُرف بذلك في علوم الفقه وأصوله مصطلح "الإجماع"، ومصطلح "قول الجمهور" الذي هو رأي أغلبية المجتهدين أو المذاهب.

هذا في القضايا العامة والخطط التي تمس المصالح الكلية وسياسة الدولة والمجتمع. أما القضايا الجزئية والتنفيذية والإجرائية، فقد كانت موكولة إلى الجهاز التنفيذي برجاله ومرافقه.

ولقد كان منتظرا أن تتطور هذه التجربة الفذة المبنية على الشورى، بعلاقتها العضوية مع الاجتهاد السياسي وحرية الرأي، ومفهومي الإجماع والأغلبية في إطار الإيمان والخلق الكريم؛ لترقى إلى نظام لم تعرفه البشرية من قبل ولا من بعد. إلا أن الصراع القبلي على السلطة والتنافس عليها، ورواسب التقاليد السياسية والأعراف الاجتماعية والثقافة البدائية الموروثة من عهد الجاهلية، وتأثير النظم السياسية لدى دول الجوار فرساً وروماً وأحباشا، وما كان كامنا في المجتمع الإسلامي حينئذ من جماعات أسلمت نفاقا أو انتهازية، وعدم قيام مؤسسات إدارية وتنظيمية للشورى والتدبير العام... اغتال هذه التجربة الوليدة والفريدة والراشدة، التي بشر بها الرسول r فيما رواه الطبراني[1] قال: "حدثنا علي بن عبد العزيز ثنا أحمد بن يونس، ثنا الفضيل بن عياض عن ليث عن عبد الرحمن بن سابط، عن أبي ثعلبة الخشني عن معاذ بن جبل وأبي عبيدة قالوا: (قال رسول الله r : "إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وخلافة... الحديث").

إن ممارسة الشورى على النهج القرآني لم تكن لدى الخلفاء الراشدين ادعاء أو شعارا للاستهلاك الإعلامي، و لم تكن، كما زعم بعضهم، مجرد فطرة عفوية وخلق غير ملزم مندوب إليه؛ وإنما كانت تطبيقا حرفيا لواجب شرعي وعزيمة حتمية هما أساس استحقاق نظامهم السياسي صفة الرشد والراشدية.

ولعل حادثة غزو الروم ومشورة المسلمين حولها في عهد أبي بكر، تقدم لنا صورة واضحة لمنهجهم في تدبير أمرهم[2]. ذلك أن أبا بكر حينما فكر في غزو الروم، دعا عليا وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبا عبيدة بن الجراح، وعامة الأنصار والمهاجرين من أهل بدر وغيرهم؛ فدخلوا عليه فقال لهم: "إن الله عز وجل لا تحصى نعماؤه، ولا تبلغ جزاءها الأعمال، فله الحمد قد جمع الله كلمتكم، وأصلح ذات بينكم، وهداكم إلى الإسلام، ونفى عنكم الشيطان...؛ وقد رأيت أن أستنفر المسلمين إلى جهاد الروم بالشام، ليؤيد الله المسلمين ويجعل كلمته هي العليا. مع أن للمسلمين في ذلك الحظ الأوفر؛ لأن من هلك منهم هلك شهيدا، وما عند الله خير للأبرار. ومن عاش عاشَ مدافعا عن الدين مستوجبا على الله ثواب المجاهدين. وهذا رأيي الذي رأيته فليشر امرؤ علي برأيه". فقام عمر t فقال: "الحمد لله الذي يخص بالخير من شاء من خلقه والله ما استبقنا إلى شيء من الخير قط إلا سبقتنا إليه، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. قد والله أردت لقاءك بهذا الرأي الذي رأيت فما قضى أن يكون حتى ذكرته. فقد أصبت أصاب الله بك سبل الرشاد. سرِّبْ إليهم الخيل في إثر الخيل وابعث الرجال بعد الرجال والجنود تتبعها الجنود، فإن الله ناصر دينه ومعز الإسلام بأهله".

وتكلم عبد الرحمن بن عوف فقال: "يا خليفة رسول الله إنها الروم وبنو الأصفر، حد حديد وركن شديد، ما أرى أن تقتحم عليهم اقتحاما، ولكن تبعث الخيل فتغير في قواصي أرضهم، ثم ترجع إليك. وإذا فعلوا ذلك بهم مرارا أضروا بهم وغنموا من أداني أرضهم، فقعدوا بذلك عن عدوهم. ثم تبعث إلى أرض اليمن وأقاصي ربيعة ومضر، ثم تجمعهم جميعا إليك؛ فإن شئت بعد ذلك غزوتهم بنفسك وإن شئت

---

[1] - ابن كثير 8 / 20 .

[2] - حياة الصحابة 1 / 651 .

أغزيتهم"، قال أبو بكر: "ما ترون؟"، قال عثمان: "إني أرى أنك ناصح لأهل هذا الدين شفيق عليهم، فإذا رأيت رأيا تراه لعامتهم صلاحا، فاعزم على إمضائه فإنك غير ضنين"، فقال طلحة والزبير وأبو عبيدة وسعيد بن زيد وكل الحاضرين: "صدق عثمان ما رأيت من رأي فأمضه"، وعلي بن أبي طالب ساكت، فقال أبو بكر: "ما ترى يا أبا الحسن"، قال علي: "أرى إن سرت إليهم بنفسك أو بعثت إليهم نُصرت عليهم إن شاء الله". قال أبو بكر: "بشرك الله بالخير، ومن أين علمت ذلك؟"، قال علي: "سمعت رسول الله r يقول: "لا يزال هذا الدين ظاهرا على كل من ناوأه حتى يقوم الدين وأهله ظاهرون". قال أبو بكر: "سبحان الله ما أحسن هذا الحديث، لقد سررتني سرك الله"، ثم قام في الناس قائلا: "أيها الناس إن الله قد أنعم عليكم بالإسلام، وأكرمكم بالجهاد وفضلكم بهذا الدين على كل دين؛ فتجهزوا عباد الله إلى غزو الروم بالشام، فإني مؤمر عليكم أمراء وعاقد لكم ألوية، فأطيعوا ربكم ولا تخالفوا أمراءكم. لتحسن نيتكم وأشربتكم وأطعمتكم". وعندما أتم أبو بكر تجهيز الجيش جمع المسلمين مرة أخرى واستشارهم قائلا: "ما ترون في هؤلاء إن أرسلتهم إلى الشام في هذه العدة؟". فقال عمر: "ما أرضى هذه العدة لجموع بني الأصفر". فالتفت أبو بكر لعامة المسلمين وقال لهم: "ما ترون أنتم؟". قالوا: "نحن نرى ما رأى عمر". قال أبو بكر: "ألا أكتب كتابا إلى أهل اليمن ندعوهم إلى الجهاد ونرغبهم في ثوابه؟"، فوافق الجميع وتم تنفيذ ما اتفق عليه. وعندما أقطع أبو بكر رجلين من المؤلفة قلوبهم، هما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، أرضا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة، بعد أن استشار بعض الصحابة الذين كانوا يجالسونه، اعترض عمر على ذلك وقال لأبي بكر: "أخبرني عن هذه الأرض التي أقطعتها هذين الرجلين، أرض هي لك خاصة أم هي بين المسلمين؟"، قال أبو بكر: "بل هي بين المسلمين عامة". قال عمر: "فما حملك أن تخص بها هذين دون جماعة المسلمين؟"، قال أبو بكر: "استشرت هؤلاء الذين حولي فأشاروا علي بذلك". قال عمر: "فإذا استشرت هؤلاء حولك، أَوَكُلَّ المسلمين أوسعتهم مشورة؟". قال أبو بكر: "قد كنت قلت لك إنك أقوى على هذا الأمر مني".

على هذا النهج كانت تنشأ القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وتنفذ وتراقب، في عهد الخلفاء الراشدين؛ مما حفلت بنماذج فذة منه مختلف كتب التاريخ الإسلامي.

إن الشورى الجماعية الملزمة، المفتوحة على المجتمع كله في المسجد، كانت الأداة الفعالة والسبيل القاصد لاتخاذ القرار؛ سواء منه ما تعلق باختيار الرجال، أو ما تعلق منه بتسيير دواليب الدولة ومصالحها ووضع حلول ما يستجد من قضاياها، أو ما تعلق بمراقبة المسؤولين ومحاسبتهم وأطرهم على الحق أطرا. وبذلك كانت خلافة راشدة ورحمة على منهاج النبوة.

الفصل السابع

الخلافة الراشدة من خلال مفهوم العدالة

يقول الله تعالى:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النحل 90 .
- ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾. الرحمن 7 - 8 .
- ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ الأنعام 152.
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى] المائدة 8.

هذه بعض نصوص القرآن الكريم عن العدالة، ونصوص السنة النبوية في الموضوع أكثر من أن تحصى في هذه الدراسة، وكلها تؤسس العدالة الإسلامية على أربعة أركان:

- ركن المساواة في التكاليف الشرعية والواجبات الاجتماعية والوطنية، وفي الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية.
- ركن حفظ ضرورات الفرد والمجتمع حياةً وعقلاً ونسلاً ومالاً وديناً وعرضاً ضمن مصلحة الجماعة التي هي الأمة بصفتها مجموعة مواطنين يكونون دولة على أرض هي لهم جميعا.

- ركن التجرد التام عن الهوى محبة وبغضا، موالاة وعداوة، وإن اختلفت الأجناس والألوان والأديان والمصالح والمراتب في سلم الجاه والسلطة والثروة.

- ركن الإحسان، وما يُستنبط فيه من قواعد التسامح والتغافر والإيثار والتعاون، وقواعد الضرر الذي يُرفع، ومنع الضرر ابتداء والضرار جزاءً والمشقة التي تجلب التيسير، والتيسير الذي يجلب التكليف؛ مما يخفف وطأة العدالة وشدها ويحببها إلى الخلق ظالمين ومظلومين.

أما العدالة لدى الوضعيين فتظل مفهوما غائما في عالم العقل، غير قابل للتطبيق إلا ضمن مقولات متضاربة حول حقوق اجتماعية وسياسية واقتصادية، وُضعت في ظروف خاصة بواضعيها، وأهداف لهم آنية ناشئة عن أهوائهم ومصالحهم، ثم عملوا على صياغتها في قوانين ملزمة. وهي في كل الأحوال لا تخرج عن ثلاث نظريات لكل واحدة منها دعاة وأتباع: النظرية الوضعية، والنظرية الطبيعية، والنظرية النفعية البراجماتية.

أما الوضعية، فهي المتعلقة بأحقية الدولة في استعمال القوة لحفظ نظامها وقوانينها على قاعدة أن (القوي دائما على حق)، وأن القانون دائما عادل ما دامت الدولة قد أقرته.

وأما الطبيعية، فتعتبر الإنسان حيوانا بشريا غايته التمتع واللذة والرفاه، وتعتمد على إقرار المبادئ الأخلاقية القائمة فعلا في المجتمع سواء وُجدت دولة أم لم توجد. والقيمة السلوكية السائدة في المجتمع، هي عين العدالة لديه دائما. وكل ما يتعارض مع تسيب الهوى، إن كان التسيب هو العرف، يُعد مرفوضا ومتعارضا مع حق الإنسان في الرفاهية والمتعة. والقوانين المنظمة لدواليب الدولة وتصرفات مواطنيها تأخذ قيمتها بحسب انسجامها مع هذه النظرية الطبيعية التي تُعد لدى مريديها إلها نافذ الكلمة والسطوة.

وأما النفعية البراجماتية، فأساسها أن الأفكار والقوانين والنظم والتصرفات تقاس عدالتها بمقدار ما تحقق من مكاسب ومصالح. وأن عدالة قواعد الدولة وتصرفاتها تتجلى في نتائج نظمها وإنجازاتها وتطبيقها للقوانين. ففي ميدان الاقتصاد مثلا، يُعد كل ما يجلب العملة الصعبة إلى البلاد عدالة، حتى لو كان بيعا لأعراض الأمة أو انتهاكا لشرفها أو انتقاصا من سيادتها.

هذا في المجال النظري، أما في نطاق التطبيق العملي على أرض الواقع، فقد سُخرت النظرية الطبيعية لتوفير أوجه الرفاه والمتع الحسية وإشباع الغرائز والأهواء السائبة داخل المجتمع. وعُمِل بالنظرية النفعية في ميدان تسيير الدولة، والكسب فرديا وجماعيا. فصار كل ما يُرجى نفعه من أساليب ومعاملات وتصرفات عين العدالة وجوهرها.

أما النظرية الثالثة، الوضعية، التي تعطي الحق للأقوى، فقد استُخدمت لحماية التطبيق الفعلي في المجتمع والدولة للنظريتين، الطبيعية والنفعية. أي لحماية الأهواء والتسيب الفكري والسلوكي والاقتصادي بدعوى حق الحصول على السعادة، ضمن قاعدتي "الغاية تبرر الوسيلة"، و"القانون لا يحمي المغفلين".

هذه هي العدالة الممارَسة في المجتمعات البشرية منذ انعتاقها من ربقة الإسلام؛ سواء منه الإسلام الموسوي قبل تحريفه ونسخه، أو الإسلام العيسوي قبل تحريفه ونسخه، ثم الإسلام الخاتم المحمدي الناسخ، الباقي إلى يوم القيامة.

فما مدى عدالة الخلافة الراشدة في ظل هذه المفاهيم؟.

إن العدالة الوضعية التي تعطي الحق للأقوى تُعد في مفهوم العدل الإسلامي مرفوضة بكل المقاييس؛ لأن القوة لله وحده والبشر كلهم متساوون في الحقوق والواجبات، وهم إزاء الشريعة كأسنان المشط. والرسول r وهو سيد ولد آدم يخاطبه ربه عز وجل بوصف العبودية (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) الإسراء 1.

وفي قمة انتصاراته العسكرية وأدائه التبليغي وكثرة المؤمنين برسالته، ووفرة المال في دولته، يخرج إلى الناس في مرضه الأخير ويخاطبهم: "من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخش الشحناء من قبلي فإنها ليست من شأني".

وعندما قدم r المدينة، وأقطع الدور، وأقطع ابن مسعود فيمن أقطع، قال له أصحابه: "يا رسول الله نكبه عنا". فقال: "فلم بعثني الله إذا؟ إن الله عز وجل لا يقدس أمة لا يعطون الضعيف منهم حقه". والحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 4 / 197 ونسبه للطبراني وقال رجاله ثقات.

أما عن النظرية الطبيعية، فإن العدالة الإسلامية تربأ بالإنسان عن أن يترل إلى مستوى الحيوان السائب الذي لا ضابط له إلا شهوته. كما لا تعرف للطبيعة معنى إلا كونها من مخلوقات الله الخاضعة لسننه، وليس لها أي حاكمية أو تصرف في الإنسان.

فإن كانت الطبيعة هي الفطرة، فالفطرة هي السواء الذي يولد عليه الإنسان، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. والسواء بذلك هو الأصل في مفهوم العدالة الإسلامية. والانحراف والشذوذ طارئان على الفطرة.

وإن كانت الطبيعة هي السنن الكونية ومختلف الطاقات المادية والمعنوية، فقد جعل الله لها ضوابط ونظما وقوانين تُسخر من خلالها لصالح الإنسان ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ لقمان 20، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الجاثية 13.

إن العدالة الإسلامية تضع الطبيعة في إطارها الحقيقي وحجمها الأصلي، مسخرة للإنسان، وعليه أن يكتشف سننها وقوانينها كي يستطيع القيام بواجب الاستخلاف والإعمار الذي خُلق له. وهي في ذلك تراعي طبيعة الكون كله، وطبيعة علاقته بالخالق سبحانه، وبالإنسان في مهمته الأرضية، ضمن توازن دقيق ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ القمر 49. كما تراعي فاعلية الإنسان الإيجابية والسلبية في الحياة، ومدى قوته وضعفه وطموحه ونوازعه، وطاقاته واستعداداته وعلاقاته، وفضائله ونقائصه وصوابه وخطئه.

إن العدالة الإسلامية تتعامل مع واقع الحياة ومجتمع الناس، لا مع فروض مستمدة من التجريد المحض، أو الخيالات والأوهام المجنحة؛ وتعمل من خلال الحقائق الموضوعية ذات الوجود الواقعي المستيقن. وما عدا ذلك من مفاهيم فلسفية ضبابية وتفكير غائم وتصور أغبش، فلا مجال له في ساحة العدالة الإسلامية المستمدة من مشكاة الوحي.

وبالنسبة للنظرية النفعية نلاحظ أن العدالة الإسلامية تضع للنفع مقاييس إلهية غير تلك الخاضعة للحواس والهوى والشهوات ومختلف الإشباعات الحيوانية السائبة التي جعلوها مقياسا لسعادة الإنسان.

إن النفع الإسلامي يتخذ الدنيا مطية لحياة أخرى أبدية فيها محاسبة وجزاء، ويسعد الناس بصفتهم بشرا سويا متوازنا في فكره وعواطفه وسلوكه وكسبه وعلاقاته. وهو بذلك نفع مجاله أرحب ونطاقه أوسع وفائدته أكثر دواما؛ لأنه يشمل الدنيا والآخرة. وبذلك تتميز نفعية العدالة الإسلامية عن العدالة البراجماتية تميزا تاما في المبادئ والمنطلقات، وفي المجال والممارسة والنتائج.

إن مما يميز البراجماتية أنها تختلف عن العدالة الإسلامية في أهم خصائصها؛ فهي تعد الكينونة البشرية دنيوية فقط، غايتها السعادة. وهي بذلك انبثاق ذاتي من الفكر اليوناني الوثني الذي لا يؤمن باليوم الآخر. أما العدالة الإسلامية فنفعيتها تخاطب الكينونة البشرية في بُعديها الدنيوي والأخروي، والنتائج التي يتوخاها المؤمن بجانب سعادة الدنيا هي رضى الله تعالى. وأكبر خسارة لديه هي خسران الآخرة ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ﴾ المطففين 15. ومن استطاع أن يتلاعب بالعدالة في الدنيا ويفلت من العقوبة، فالآخرة تنتظره؛ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم وجلودهم بما عملوا: ﴿وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ الكهف 48. يقول الرسول r فيما رواه أحمد في مسنده صحيحا: "يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء، وحتى للذرة من الذر"؛ وعدالته سبحانه وتعالى حينئذ، قضاء فصل لا إمهال فيه ولا إبطاء، ولا محاباة ولا ظلم ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ غافر 17.

بهذا الوضوح والموضوعية والحسم المتوج بالإحسان والرحمة، تتعامل العدالة الإسلامية مع الكينونة البشرية في وجودها الكلي بسائر مقوماته وخصائصه وحالاته.

إن العدالة الإسلامية مصدرها الكتاب والسنة وهما وحي من الله تعالى لا يد للدولة فيه. ولذلك ليس للدولة سلطة تشريعية إلا فيما فُوِّض للأمة من حق الاجتهاد. وفيما عدا ذلك فهي خادم مطيع لا حولها ولا قوة إلا ما دامت خاضعة للشريعة، منفذة لإرادة الأمة.

هذا الانضباط التام لنصوص الوحي أنشأ مقررات سليمة ترشِّدُ التصرفات، وتجعل الجميع سواء أمام عدالة الله في الدنيا طوعا واختيارا، وعدالته في الآخرة كرها واضطرارا.

وهذا ما استوعبه عمر فيما رواه الطبراني[1]، عندما قال للصحابة يوما: "أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر، تذهب بنا شرقا وغربا. فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه" فقال طلحة: "وما عليك لو قلت إن اعوج عزلوه؟"، فقال عمر: "لا، القتل أنكى لمن بعده".

إن العدالة الإسلامية انبثاق ذاتي من طبيعة التصور الاعتقادي لدى المؤمن. إنْ اختل تصوره اختلت عقيدته وفقدت بذلك العدالة لديه توازنها وخسر الدنيا والآخرة ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ البقرة 83-84.

إن ربانية العدالة الإسلامية تحررها من الهوى والغرض والمحاباة والظلم؛ لأن واضع سننها عز وجل لا يضره تظالمنا ولا ينفعه تناصفنا، ولا تفيده عبادتنا ولا يؤذيه عصياننا؛ فهي بذلك صمام الأمان لسعادة الإنسان، وهي بذلك أيضا تختلف عن عدالة الاستبداد الوضعية التي كرسها أفلاطون، عندما جعل الحاكم مخلوقا فوق البشر، مستمدا سمو فكره ومطلقية قدراته من "العقل الفعال المتصل بواجب الوجود". ولئن حاول أرسطو أن ينقذ البشرية من الاستبداد الأفلاطوني ليبني مجتمعا ودولة تحت حاكمية ما سماه "دستورا"، فإن كل الدساتير التي عرفتها البشرية لم تأخذ قط طابعا مستقرا ولا خصائص ثابتة في أي بلد أو مجتمع أو نظام حكم. إنها دائمة التغير، ينقلب بها الناس على بعضهم، وينقلب عليها الناس فيما بينهم، ويصوغها كل حاكم على مقاسه، وكل نخبة متسلطة حسب هواها. أما العدالة الإسلامية فثابتة مستقرة؛ لأنها من لدن حكيم خبير ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الروم 30.

إن العدالة الإسلامية التي أخذ بها الراشدون أنفسهم وأهليهم وقومهم والإنسانية، ليست من جنس عدالة الفلاسفة الوضعيين أو الطبيعيين أو النفعيين. إنها العدالة الإلهية التي بنوا بها مجتمعا حرا قويا أبيّاً رأوا نموذجه حيا متحركا، ساعيا فوق الأرض في حياة نبيهم ﷺ، وبذلك استحقوا صفة الرشد والراشدية.

الفصل الثامن

الخلافة الراشدة من خلال النظم السياسية الوضعية

عرف الفكر السياسي البشري اجتهادات كثيرة، لها من المثالب والنقائص، والاضطراب والتناقض ما حال بينها وبين تحقيق سعادة الإنسان؛ سواء في ذلك الفكر الوضعي، أو الفكر الديني سماويا محرفا كان أو وثنيا أو فلسفيا.

وما بلغنا من تراث في هذا المجال يوضح هذه الحقيقة بجلاء. فلدى الأمم الهندية كان المَلِك يعد مسؤولا عن حماية رعاياه وتكريس نظامهم الاجتماعي، ضمن عقد غير مكتوب، تمشيا مع حالة أسطورية لمخلوقات شبه إلهية، ونظام ديني يقسم البشر إلى طوائف متفاوتة القدر، تتوارث مقامات خاصة من قمة هرم السلطة إلى حضيض الفاقة والسُّخرة.

أما الفكر السياسي الصيني فقد اتسم ببعض التطور، ولكن الحكم فيه بقي بيد مَلِك يملك وحده بوسيلتي "الإقناع والتهديد"، من أجل تحقيق رفاهية الشعب.

كما أن مذهب الفكر الفرعوني في عقيدة "المَلِك الإله" أعلن أن فرعون هو "الإله حورس إله المساحات الشاسعة وإله السماء مثل الصقر"، الذي اتحدت فيه شخصيتان أسطوريتان تمثلان الوجه البحري والوجه القبلي. وأتباعه وحدهم هم البشر الحقيقي، وما عداهم من الأجانب والعبيد مجرد أشباه حيوانات لا حقوق لهم.

---

[1] - 3 / 572

وفي الفكر الإغريقي رفع أفلاطون شعار "المَلِك الفيلسوف"، الذي يملك الحقيقة المستمدة من العقل الفعال المنبثق من واجب الوجود، ويرفه الأحرار من شعبه. أما الأجانب والعبيد فليس لهم إلا واجب خدمتهم للأحرار.

أما الفكر السياسي الروماني، فقد تبنى القانون الطبيعي الذي يَعُدُّ نشأة الدولة مجرد نتيجة لغريزة الإنسان الاجتماعية. ولئن كانت سلطة الدولة وشرعيتها مستمدتين نظريا من الشعب، مرتكزتين على إرادته، فإنه في واقع الأمر أقام نظاما سياسيا يعطي لإرادة الإمبراطور قوة القانون؛ لأن الشعب في نظره تنازل له عن جميع الحقوق والاختصاصات ووضعها في يده، كما ورد في قانون جوستنيان الروماني.

كذلك الفكر السياسي المسيحي في القرون الوسطى، رفع شعار طاعة الحاكم مهما فسق أو كفر أو ظلم أو طغى، طبقا لتوجيهات بولس: "إن الطاعة واجب فرضه الله على المسيحيين".

وما بلغنا من تراث عهد الإقطاع، حيث طبقة النبلاء تلتزم بالطاعة التامة للملك في مقابل حماية أملاكهم. ثم طبقة الملاكين الصغار الذين يخدمون النبلاء نظير حماية حياتهم. ثم طبقة الفلاحين والعبيد التي تتحمل وحدها عبء الإنتاج والسخرة.

وما عرفه العصر الحديث من توجهات قومية واشتراكية ورأسمالية، جماعية وفردية. وكلها تنتحل الديموقراطية وتتبنى شعاراتها ومصطلحاتها.

هذا الركام الفكري السياسي منذ فجر البشرية، أوجد النظم الحاكمة اليوم في مختلف الدول، المتقدمة منها والنامية. ولئن تميز نظام عن آخر ببروز عناصر مدرسة فكرية معينة فيه أكثر من غيره، فإن في كل الأنظمة الحالية رواسب من جميع اتجاهات التراث السياسي البشري.

هذا في المجال النظري، أما الجانب التطبيقي العملي فإن ما عرفته البشرية من أنظمة سياسية لا يكاد يخرج عن ثلاثة أصناف:

1- حكم الفرد، مَلِكاً أو أميرا أو إمبراطورا أو رئيسا، بيده كل السلطات، سمته الجهل والشراسة. فإن توفرت فيه الثقافة أحيانا خففت من غلواء استبداده وأحرجته في بعض المواقف؛ فيضطر للمداورة والمناورة والتمويه في الظروف العادية، بوضع قوانين أو اتخاذ دستور. وإن اشتدت به ضائقة، أو ضجت من مظالمه الرعية، أو استفزته الاحتجاجات، ضرب بالدستور والقوانين عرض الحائط وتناول البلاد وأهلها بأنيابه وأظفاره.

2- حكومة النخبة "الأرستقراطية"، أي حكومة "أفضل الناس". وسواء كانت الأفضلية وراثية أم عسكرية أم أوليغارشية (نخبة الأغنياء)، فإن فضائلها مهما تبجح بها أنصارها لا ترقى إلى مستوى التخريب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي الذي تحدثه بالمجتمع.

3- حكومة الديموقراطية أو الحكومة الشعبية، وتدعي أنها تعطي الشعب حق اختيار حكامه، وتمكنه من ممارسة السلطة في إطار المساواة بين الأفراد والطبقات.

ولئن ظهرت الديموقراطية المباشرة على شكل حكومة المدينة بأثينا، ثم في محاولة تطبيقها حاليا بسويسرا ضمن نظم ولجان شعبية على كافة الصعد، فإن شكلها الثاني (الديموقراطية غير المباشرة) له في مجال التطبيق ثلاثة أصناف:

أولها: الحكومة البرلمانية التي قد تتعايش مع الحكم الفردي وقد تنفرد بالسلطة دونه.

ثانيها: الحكومة الرئاسية، التي يكون فيها رئيس الدولة هو رئيس الحكومة، ويُنتخب من قبل الشعب لمدة معينة كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية.

ثالثها: حكومة المجلس الوطني الذي يحتكر السلطة التشريعية والتنفيذية، بواسطة لجان يعينها المجلس من بين أعضائه وتحت إشرافه، بصفته ممثلا لإرادة الأمة مثلما كان مطبقا في الاتحاد السوفياتي.

إلا أن القول الفصل في هذا الموضوع، أنه ليس خارج النظام الإسلامي إلا أسلوبان للحكم، هما: النهج الديموقراطي، أيا كانت تسمياته، والنهج الاستبدادي أيا كانت تسمياته. والممارسة وحدها هي التي تحدد نمط الحكم وطبيعته. وليس علينا من ضير إذا أكدنا أن جميع الأنظمة الديموقراطية فشلت في بناء مجتمع سويّ متوازن، وفي إقامة نظم تتيح للشعوب أن تحكم نفسها بنفسها بدل أن تدلي برأيها لمن يحكمها، وأن تقرر في قضاياها بدل أن تُستفتى فيها، وأن تكون لها على أمرها السلطة الكاملة والسيادة الاعتبارية والفعلية، سياسيا وقانونيا، تقريرا وتنفيذا، مراقبة ومحاسبة. بل إن أشد المتحمسين للديموقراطية والمنتقدين للنظم البرلمانية، جان جاك روسو، قرر استحالة مباشرة الشعب للحكم، ورأى أن يكتفي بتولي مهمة التشريع فقط.

أما الاستبداد، صريحا أو مغلفا بشكليات الديموقراطية، أيّاً كان مصدره، حزبا أو طبقة أو نخبة أو فردا، فإن أنظمته كلها تلتقي في صفاته الأساسية التي تنعدم بها الحريات وتُكمم الأفواه وتحتكر الأرزاق، ويتحول بها الإنسان إلى عبد حاجته الضرورية التي لا تدع مجالا للتفكير في أمة أو وطن أو كرامة أو حال أو مآل. ولا عبرة بما تلجأ إليه هذه الأنظمة بين الفينة والأخرى، من استفتاءات تأكيدية للولاء، أو انتخابات لهيئات نيابية تُطبخ نتائجها في إدارات الأمن والداخلية. لأن ذلك كله مجرد تمويه على واقع بئيس، ودعاية كاذبة لنظم تُنتهك فيها أبسط المعاني الإنسانية. ولأن القرارات السلطوية الحقة بيد القابعين خلف المجالس والمؤسسات الدستورية التي تُمرر منها هذه القرارات بمختلف ضروب التحايل والشيطنة والمقايضة، إذ المال بيد الحكام والفقر في حياة الشعب، والوفرة لدى النخبة والحاجة لدى العامة، سلاحان رئيسيان للكذب والتدجيل وتزوير الإرادات.

هذه أشكال النظم السياسية الوضعية التي عرفتها البشرية، فما مدى تطابقها أو تعارضها مع الخلافة الراشدة التي أسسها أبو بكر الصديق وبناها عمر الفاروق وانقلب عليها بنو أمية؟.

بادئ ذي بدء، ينبغي أن نبين خطأ الزعم بأن الخلافة الراشدة والديموقراطية المباشرة في أثينا سواء؛ لأن بين النموذجين فوارق شاسعة من أهمها:

1- أن الخلافة الراشدة طبقت الشورى الجماعية ضمن المجتمع كله بجميع مواطنيه، أصليين وأجانب، أحرارا وعبيدا، نساء ورجالا، أغنياء وفقراء، بيضا وحمرا وسودا، من كافة المراتب الاجتماعية والمستويات. وتشريع الشورى كان يسري في الأمة كما يسري الدم في الجسد الواحد. وهذا الأمر لم تعرفه ديموقراطية أثينا المباشرة، التي كانت تستثني الأجانب والعبيد والنساء والطبقات الدنيا، بل حتى في التطبيق المعاصر للديموقراطية المباشرة تستثني قوانين سويسرا حاليا الأجانب المقيمين ولو كان لهم فروع أو أصول تتمتع بالجنسية السويسرية الكاملة. وهذا الاستثناء يُعد هدما لروح الديموقراطية المباشرة وتنكرا لشعاراتها ومقتضياتها.

2- الخلافة الراشدة طبقت الشورى ضمن تعاليم إلهية تنظم حياة الناس وترشِّدُ تصرفاتهم، دون قسوة عليهم أو تملق لأهوائهم؛ فنشأ بذلك مجتمع نظيف راق، متوازن ومتطور، قضى على فتن المؤامرات الداخلية والخارجية، ووحد الجزيرة العربية، وبنى دولة الحرية والكرامة، وحطم أكبر إمبراطوريتين، الفرس والروم، وطرد البيزنطيين من مصر وشمال أفريقيا، ووحد البلاد المفتوحة كلها تحت راية الإسلام شكلا ومضمونا، في مدة قياسية لم يسبق لها مثيل في التاريخ.

أما دولة الديموقراطية المباشرة في أثينا، فإنها لم تهيئ مواطنيها إلا للرفاهية المادية السائبة، واستغلال العبيد والأجانب، وضعفة المواطنين الذين يمثلون أغلبية الساكنة، مما أوهن دولة أثينا عسكريا واجتماعيا واقتصاديا وأدى إلى هزيمتها المنكرة أمام "إسبارطة"، التي كان نظام الحكم فيها فرديا عسكريا صارما.

3- الخلافة الراشدة طبقت الشورى الجماعية ضمن نظام اقتصادي، تهيمن عليه العقيدة، حرر الناس من الحاجة، وسوَّاهم في ملكية الأرض والثروة، ورسخ في نفوسهم الأمن والطمأنينة وعدم الخوف من السلطة؛ فقويت بذلك شوكتهم وتماسك صفهم، وانطلقوا في ربوع الأرض حاملين مشعل الإيمان وراية الحرية وشعار الكرامة.

أما دولة أثينا فكرست نظاما اقتصاديا استغلاليا تتمتع فيه طبقة الأحرار وحدها بالخيرات، ويجتر فيه الأجانب والعبيد والمُسْتَغَلون مرارة الحرمان والحقد والغيظ. فما إنْ هوجمت أثينا من قبل إسبارطة حتى ثار المستضعفون وتحولوا إلى طابور لمساعدة العدو، مما ساهم في تعجيل سقوط الديموقراطية المباشرة تحت سنابك الغزاة.

4- الخلافة الراشدة كانت تحت حاكمية شريعة ربانية، وهي شريعة محايدة لا هدف لها إلا إسعاد الناس في الدنيا والآخرة. وهذه الصفة كرست في المجتمع مفهوم المساواة المطلقة، إلى حد حلب فيه أبو بكر الخليفة شاة الأعرابية، وخاطبت عجوز عمر الخليفة بلقب "عويمر"، ونام فيه علي الخليفة في ليل بارد دون غطاء، فلما أحس الدفء وعرف أن أحدا وضع عليه غطاء هو مِلْك للمسلمين، غضب ورماه عن ظهره. ورفض فيه عثمان، وهو في أشد حالات الحصار، الاستعانة بالقوة التي وفرها له معاوية، ثم خرج وخاطب المسلمين قائلا: (وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا تتمادوا في الباطل فإن الباطل يزداد من الله بُعْداً"، من أساء فليتب ومن أخطأ فليتب. وأنا أول من اتعظ، والله لئن ردني الحق عبدا لأنتسبن نسب العبيد، ولأكونن كالمرقوق الذي إن مُلِكَ صبر وإنْ عُتق شكر). وعندما أتاه الحسن بن علي ليدافع عنه رده قائلا: "ارجع

يا ابن أخي، اجلس في بيتك حتى يأتي الله بأمره". وعندما جرد أبو هريرة سيفه للدفاع عنه قال[1] له: "عزمت عليك يا أبا هريرة إلا ألقيت سيفك". ويرسل إلى الصحابة حويطب بن عبد العزى بقوله[2]: "هذا أمركم تولوه واصنعوا فيه ما شئتم".

أما الديموقراطية المباشرة فاحتكرت السلطة فيها طبقة الأحرار من الأغنياء والأشراف والقادة العسكريين، وشُغل الناس فيها بإرضاء شهواتهم، وصار الأعيان والسادة مجرد وسطاء بين الشعب وبين المتع الحسية، مما نخر المجتمع وعصف بعناصر القوة والمنعة فيه.

5- اختيار المسؤولين في دولة الديموقراطية المباشرة كان يجري بواسطة القرعة بين المرشحين، مما أخل بمقياس الكفاءة والصلاحية والقدرة. أما في الخلافة الراشدة فقد كان الاختيار بواسطة الشورى الجماعية، على أساس الرجل الصالح للمسؤولية التي تناسبه ويناسبها. والصلاحية فيها ليست بمقياس النسب أو الشرف أو المال أو القرابة، بل يضبطها قول الرسول ﷺ الذي رواه الحاكم عن يزيد بن أبي سفيان وقال صحيح الإسناد: "مَنْ ولي مِنْ أمر المسلمين شيئاً فأمَّر عليهم أحدا محاباة فعليه لعنة الله، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم".

وبالنسبة للحكومة الأرستقراطية أو حكومة أفضل الناس، فإن مقياس التفاضل في الإسلام هو التقوى. والتقوى، وإن بدت بعض علاماتها في المرء مغيبة، حقيقة توفرها في الخلق، لا يعلمها إلا الله تعالى. فرُبَّ قتيل في الجهاد ليس له نصيب من الشهادة، ورُبَّ قائم في جنح الليل ليس له إلا التعب والسهر، ورُبَّ صائم ليس له إلا الجوع والعطش. وليس للأمة إلا نبي واحد ومعصوم واحد هو محمد ﷺ ؛ لذلك فلا مجال لتمييز الفاضل من المفضول، ولا مجال لتكوين حكومة نخبة على أساس المال أو الجاه أو الشرف أو القوة أو الأفضلية.

وما سوى ذلك من فوارق بين النظامين في ميادين الشورى واتخاذ القرار وتنفيذه وساحة المراقبة والمحاسبة، واضح بيِّن؛ إذ لا يستوي نظام الشورى الجماعية المنضبطة بالعقيدة مع نظام الاستبداد الذي يهيمن عليه بضعة أفراد لا يجمعهم إلا حب السلطة والتمسك بها.

أما حكومة الديموقراطية غير المباشرة، برلمانية كانت أو رئاسية أو مجالس وطنية، فإن من أهم ما يميز بينها وبين الخلافة الراشدة:

1- أن الشورى في الديموقراطية غير المباشرة استطلاع للرأي، وفي الخلافة الراشدة قرار ملزم مبني على حرية الرأي المفضية إلى الإجماع.

2- السلطة في الديموقراطية غير المباشرة محتكرة بيد نخبة منتقاة من حزب الأغلبية البرلمانية، أو تحالف الأقليات الحزبية في البرلمان، وهي في كل الأحوال تَحَكُّمُ فئة في فئة. أما الخلافة الراشدة فالسلطة فيها للأمة، والحكومة مجرد جهاز تنفيذي يختارها الجميع على أساس الرجل الصالح للعمل المناسب.

3- الحكومة في الديموقراطية غير المباشرة تمارس السلطة الفعلية نيابة عن الشعب وباسمه، ضمن نسق "حاكم ومحكوم". أما في الخلافة الراشدة فالحاكم هو الأمة والمحكوم هو الجهاز التنفيذي "الحكومة"، الذي يُعَدُّ خادما تعينه الأمة بإرادتها وتحت سلطتها، وتقيله أو تعفيه حسب مشيئتها، وتقره إلى أجل مسمى بكامل حريتها. هذا بغض النظر عن مثالب الديموقراطية غير المباشرة التي حفلت بها كتب الفقه السياسي المعاصر، ولا جدوى من إيراد تفاصيلها في هذه الدراسة.

إن النظم السياسية في الفكر البشري، وإنْ كانت منتمية في مجموعها إلى التراث اليوناني الوثني، فإنها تُعد امتدادا للفلسفة الإشراقية، هنديةً وصينيةً وفارسيةً وآشوريةً وبابليةً، وكلها أيضا وثنية، ولا تخطط إلا لفترات محدودة من الحياة المادية في الدنيا. أما النظام الإسلامي فيستمد مبادئه ومناهجه وأهدافه من الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. الوحي المبني على العلم الدقيق المطلق، والحكمة البالغة التي ميزت بين ما يصلح للبشر ويصلحهم، وبين ما يضر البشر ويفسدهم. وشتان بين النهج الرشيد الشامل المتكامل في عالمي الغيب والشهود، وبين هرطقات مبتذلة وتخيلات وهمية ومحاولات قاصرة.

لقد كان همُّ الخليفة الراشد إشعار نفسه بأنه خادم للأمة؛ ينفذ قراراتها ويطبق شريعتها، ويبني في نفس الوقت مؤسسات الدولة ومرافقها. هذه الممارسات الرشيدة هي التي وضعت اللبنات الأولى للخلافة. وعلى ضوء محاكمتها إلى القرآن والتاريخ يتضح جليا أنها كانت تجربة فذة رائدة. فالراشدون وُجدوا ضمن أمة أمية، حديثةِ عهدٍ بتربية نبوية شفوية وعملية، ورثت أثقالا من بقايا صراع قبلي وتراث جاهلي، كادت تطيح بأصل الدين عقب وفاة الرسول ﷺ . ومع ذلك استطاعوا أن يقطعوا مسافات شاسعة في طريق بناء الدولة النموذجية، وتركوا لنا تجربة خصبة ثرية قابلة للتطوير والتجديد، وأسسا متينة صالحة للبناء والتشييد:

- تغلبوا على فتن الردة وكبحوا جماح النفاق، وأعادوا للأمة وحدتها وهيبتها

---

[1] - الإمامة والسياسة 1 / 58 .

[2] - المرجع السابق 1 / 53 .

- رسخوا مفهوم الخلافة كمؤسسة خدمية تنفيذية؛ واستبعدوا بذلك المفهوم الكهنوتي الثيوقراطي للسلطة، الذي عرفه الغرب المسيحي والشرق الوثني.

- كرسوا مفهوم الخلافة على أنها ليست خلافة عن الله؛ لأن الله لا يغيب، وليست خلافة عن النبي r ؛ لأن النبي لم يستخلف أحدا ولا أحد يسد مسده؛ وإنما هي خلافة عن المسلمين في تنفيذ قراراتهم وتطبيق شريعتهم.

- كرسوا مفهوم البيعة الشرعية، بصفتها مجرد عقد توثيقي لقرار اتفقت عليه الأمة واتخذته سلفا، لا بصفتها نيرا في الأعناق وغُلاًّ في الأيدي وكمامةً على الأفواه.

- جعلوا أمر المسلمين لهم جميعا، ما تعلق منه باختيار الخليفة ومدة ولايته، وما تعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وغيرها. فلم يحتكروه ضمن دائرة مغلقة أو محدودة من نخبة أو فئة أو قرابة أو مجلس حل وعقد، أو هيئة أولي أمر أو نواب أو شيوخ.

- أسسوا مفهومي الإجماع والأغلبية الشورويين، وجعلوهما مقياسا لاتخاذ القرار وتنفيذه والمحاسبة عليه، ومهدوا بذلك لنشوء الفقه وأصوله وعلوم الحديث رواية ودراية، نقدا للمتن والسند، ضمن شروط العدالة والضبط. ولتأسيس الاجتهاد بمختلف مناهجه وطرقه، ضمن حرية الرأي المفضية إلى الاتفاق أو الاختلاف، وما عُرف بالإجماع وقول الجمهور ومذهب الفرد والشذوذ.

- كرسوا المفهوم الإسلامي الحق للطاعة، المرتكزة في الشؤون الدينية على قاعدة "لا طاعة في معصية"؛ وفي الأمور الدنيوية على أساس أن الطاعة لما تقرره الجماعة ووافق الشريعة.

- وزعوا الثراء والرفاهية على جميع أفراد الأمة بالتساوي والعدل، فاطمأن الناس إلى أرزاقهم واتجهوا إلى ما ينفعهم في دنياهم وآخرتهم.

- وزعوا العلم النبوي بالتساوي على أطراف البلاد، وأرسلوا كبار فقهاء الصحابة والتابعين، إلى كافة الأقطار. فتم بذلك الانسجام التام بين الدين الجديد وبين واقع الحياة لدى مختلف الشعوب التي أسلمت؛ كما أخذوا يبنون مؤسسات دولة الشورى، إدارةً وقضاءً واقتصاداً وقوةً، وينقلون الأمة من العهد الشفوي إلى النظام الكتابي التوثيقي بكل دقة وحزم، وقطعوا في ذلك أشواطا كبيرة.

كل هذه الإنجازات التي شملت كافة مناشط الحياة، تمت في مدة قياسية لم تتجاوز ثلاث عشرة سنة هي فترة خلافة أبي بكر وعمر. ولولا مناورات البيت الأموي الذي فتن الأمة، وحرب الخلافة وانقلب عليها، مستعينا بمرتزقة الشام، وبقايا شراذم النفاق وحاقدي أهل الذمة، لكانت مؤسسة الخلافة الراشدة قد تم بناؤها وأخرجت شطأها، وورفت ظلالها وأينعت ثمارها.

الباب الرابع

فترة استنبات الفكر السياسي لدى المسلمين

الفصل الأول

الانحراف عن النهج النبوي وآثاره

كان النهج السياسي في عهد الخلفاء الراشدين، واضحا على صراط مستقيم من كتاب وسنة، إلا أن الانحراف أخذ يذر قرنه بعد الانقلاب الأموي، باستنبات عفوي لطفيليات من بذور جاهلية وأطماع شخصية وموروث ثقافي مما قبل البعثة النبوية، واختلاط بعد الفتح بأمم كثيرة؛ واستنبات مقصود على يد الأسرة التي أطاحت بالخلافة الراشدة وما تلاها من أسر حاكمة.

ولقد استأنف الاستنبات هذا مسيرته عقب وفاة الرسول r حين حرض أبو سفيان عليّاً على رفض بيعة أبي بكر. من ثمَّ واصل خطواته على خوف ورهبة واستحياء، بسبب قوة الإسلام في النفوس وصرامة القيادة الصديقية والعمرية. هذه المسيرة كان يرعاها الطلقاء والمنافقون، والأعاجم الذين أسلموا رغبا أو رهبا، وطلاب السلطة والسيادة، وأهل الذمة الحاقدون .

وفي عهد عثمان t كان البيت الأموي قد تسلل فعلا إلى مؤسسة الخلافة وأحكم قبضته عليها، ولم يبق له إلا إعلان ذلك. مروان بن الحكم كاتب للدولة مستبد برأيه من وراء الخليفة عثمان، وعبد الله بن أبي سرح على رأس ولاية مصر ذات الكثافة البشرية والعسكرية والثروة، ومعاوية بن أبي سفيان على رأس مملكة حقيقية في الشام، وحوله المستشارون والجند من مرتزقة الأعراب وحضريي الشام وأهل الذمة، الذين لا يعرفون للإسلام ولا لصحابة رسول الله r حرمة، ممن هدد بهم معاوية عمارا بقوله[1]: "يا عمار، إن بالشام مائة ألف فارس، كل يأخذ العطاء مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم. لا يعرفون عليا ولا قرابته، ولا عمارا ولا سابقته، ولا الزبير ولا صحابته، ولا طلحة ولا هجرته، ولا يهابون ابن عوف ولا ماله، ولا يتقون سعدا ولا دعوته...".

فلما انهارت مؤسسة الخلافة باغتيال الإمام علي، تحالفت مراكز القوة الأموية في الشام ومصر والحجاز، وأقامت دولتها وملكها في دمشق على غير النهج النبوي والخلافة الراشدة. ونال التحريف في عهدهم وعهد من جاء بعدهم كثيرا من المفاهيم الإسلامية، في ميادين العقيدة والحكم والسياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الداخلية والخارجية، مما يتعذر استقصاؤه في هذه الدراسة.

في ميدان العقيدة كان البلاط الأموي أول مؤسسي مذهب الجبر؛ بمعنى أن القضاء والقدر إكراه وجبر للعبد على الفعل، وأن الإنسان لا يثبت له فعل ولا قدرة على الفعل أصلا. وكان تبنيهم لهذه العقيدة الفاسدة من أجل التمويه على ما ارتكبوه في حق الأمة وآل نبوتها من جرائم وآثام وسفك دماء؛ ولتهدئة غضب العامة وثورتهم على مسيرة الانحراف وعملية الانقلاب على نهج النبوة وشيوخ الخلافة الراشدة.

ثم بتشجيع منهم ودعاية من أعوانهم انتشرت هذه البدعة انتشار النار في الهشيم، وصارت "إيديولوجيا" رسمية للدولة، يجادلون بها ويدافعون عن مواقفهم بمنطقها. وعندما دخل بقية آل البيت من مذبحة كربلاء على عبيد الله بن زياد[2]، وكانت زينب بنت الإمام علي في أرذل ثيابها، قال لها عبيد الله بن زياد: "الحمد لله الذي فضحكم وقتلكم وكذَّب أحد ورثتكم"، فقالت: "الحمد لله الذي أكرمنا بمحمد وطهرنا تطهيرا، لا كما تقول. وإنما يُفتضح الفاسق ويُكذب الفاجر"، قال: "كيف رأيت صنع الله بأهل بيتك؟"، قالت: "كُتب عليهم القتل فبرزوا إلى مضاجعهم، وسيجمع الله بينك وبينهم فيحاجونك إلى الله". وعندما عُرض عليه علي بن الحسين رضي الله عنهما، قال له: "ما اسمك؟ قال: "علي بن الحسين"، قال: "ألم يقتل الله علي بن الحسين؟"، فسكت.

وعندما عُرض رأس الإمام الحسين t ، على يزيد بن معاوية قال[3]: "أتدرون من أين أُتي ابن فاطمة؟" قالوا: "لا"، قال: "يزعم أن أباه خير من أبي، وأمه فاطمة بنت رسول الله r خير من أمي، وجده رسول الله r خير من جدي، وأنه خير مني وأحق بهذا الأمر مني... ولكنه أُتي من قلة فقهه، لم يقرأ (قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ) آل عمران 26 وقوله تعالى (وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ) البقرة 247".

وبعد انتشار هذه العقيدة الفاسدة، كان رد الفعل لها ظهور انحراف عقدي آخر، هو عقيدة المعتزلة القائلين في القضاء والقدر إن العبد قادر خالق لأفعاله كلها خيرها وشرها، مستحق على فعله ثوابا أو عقابا في الآخرة، وإن الله تعالى منزه عن أن يخلق فعلا هو شر أو معصية أو كفر. وتعرضت هذه الفرقة المعارضة لبني أمية ومذهبهم في الجبر، لكل ضروب الاضطهاد والقتل والمطاردة، بسبب المخاطر السياسية التي تمثلها عقيدتهم على بني أمية.

كما كان لتآمرهم على الإمام علي برفعهم المصاحف خديعة، ومطالبتهم بالتحاكم إلى القرآن، أثر مباشر في ظهور بدعة الخوارج المُحَكِّمَة وعقيدتهم التكفيرية.

أما تبنيهم التقليد العربي الجاهلي في توارث الحكم من قِبَل بيت واحد، فقد أثار من النعرات القبلية والعائلية ما استنهض كل بيت قرشي للمطالبة بحقه في السلطة. فنشأت العلوية والعباسية والبكرية والعمرية، بمبررات ومقولات عقدية وسياسية متهافتة، يحاول كل فريق أن يربطها بالكتاب والسنة. وظهرت بهذا الصراع الفئوي بدع الكذب على الرسول r ، ووضع الأحاديث لتأييد فريق على فريق، أو انتصارا لاتجاه على اتجاه، من ذلك:

- ما وضعه الحسين بن يحيى الحنائي، من أنه لما نزلت آية الكرسي قال الرسول r لمعاوية: "أكتبها فلا يقرؤها أحد إلا كُتب لك أجرها".

---

[1] - الإمامة والسياسة 1 / 46 .

[2] - تاريخ ابن كثير 8 / 193 .

[3] - المصدر السابق .

- وما وضعه إبراهيم بن زكرياء الواسطي عن مالك بن أنس عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، أن جعفر بن أبي طالب أهدى إلى النبي r سفرجل، فأعطى معاوية منها ثلاثة وقال: "تلقاني بهن في الجنة".

- وما وضعه أحمد بن عيسى الخشاب عن عبد الله بن يوسف عن ابن عياش عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن وائلة بن الأسقع عن النبي r قال: "الأمناء عند الله ثلاثة أنا وجبريل ومعاوية".

- وما وضعه جعفر بن محمد الأنطاكي عن زهير بن معاوية عن أبي خالد الوالدي عن طارق بن شهاب عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله r : "يُبعث معاوية يوم القيامة وعليه رداء من نور".

- وما وضعه أحمد بن الحسين بن القاسم في فضل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، عن وكيع بن الجراح عن سفيان الثوري عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال: "قال رسول الله r : إذا كان يوم القيامة نادى مناد من تحت العرش: ألا هاتوا أصحاب محمد، فيؤتى بأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب. قال: فيقال لأبي بكر: قف على باب الجنة فأدخل مَنْ شئت برحمة الله وادرأْ من شئت بعلم الله. ويقال لعمر: قف على الميزان فثقل من شئت برحمة الله وخفض من شئت بعلم الله. ويُعطى عثمان من الشجرة التي غرسها الله في الجنة ويقال له: ذُدِ الناس عن الحوض. ويُعطى علي بن أبي طالب حلتين، ويقال له: البسهما فإني ادخرتهما لك يوم أنشأت خلق السماوات والأرض".

- وما وضعه زكرياء بن دويد الكندي عن حميد عن أنس قال: أخذ النبي r بين كتفي أبي بكر وعمر وقال لهما: أنتما وزيراي في الدنيا وأنتما وزيراي في الآخرة. ما مثلي ومثلكما في الجنة إلا كمثل طير يطير في الجنة، فأنا جؤجؤ الطير وأنتما جناحاي، فأنا وأنتما نسرح في الجنة، وأنا وأنتما نزور رب العالمين، وأنا وأنتما نقعد في مجالس الجنة. فقالا له: يا رسول الله، وفي الجنة مجالس؟، قال لهما: نعم، فيهما مجالس ولهو. فقالا له: أي شئ لهو الجنة يا رسول الله؟، قال: لها آجام من قصب من كبريت أحمر وحملها الدر الرطب، قال: فيخرج ريح من تحت العرش يقال له الطيبة، فتثور تلك الآجام فيخرج له صوت ينسي أهل الجنة أيام الدنيا وما كان فيها".

- وما وضعه طلحة بن زيد الرقي عن عبيد بن حسان عن عطاء الكيجاواني عن جابر قال: "بينما نحن مع رسول الله r في بيت في نفر من المهاجرين، فيهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد بن أبي وقاص. فقال النبي r : "لينهض كل رجل إلى كفوه"، ونهض النبي r إلى عثمان فاعتنقه فقال: "أنت وليي في الدنيا والآخرة".

- وما وضعه إبراهيم بن عبد الله بن همام عن عبد الرزاق عن معمر قال: قال رسول الله r : "يستجيب للمتظلمين ما لم يكونوا أكثر من الظالمين، فإذا كانوا أكثر منهم فيدعون فلا يستجيب لهم".

أما تأويل آيات القرآن الكريم بغير معناها الحقيقي تأويلا سياسيا حسب أهواء الفرق والمذاهب والملل والنحل، فقد نال كل ما يتعلق بالسلطة والحكم والطاعة من قريب أو بعيد مثل قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30، الذي جعلوه دليلا بتأويل خاص على شرعية حاكم مستبد، عدُّوه خليفةً وظلاً لله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء 59، حيث جعلوا فسقة الحكام أولياءَ أمرٍ للمسلمين، طاعتهم واجبة، وعصيانهم كفر في مذاهب، ومهدر للدم في مذاهب أخرى.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ النساء 58، وعدوا الأمانة هي سلطة الحكم وأهلها هم الحكام.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات 13، حيث فضلوا الجنس العربي على غيره من الأجناس، وقريشا على غيرها من العرب، والموالين لهم على غيرهم من قريش والعرب والعجم.

وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ الزخرف 32، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ النحل 71، فأولوا ذلك بما يتيح لهم استعباد خلق الله، وإذلال المسلمين واحتكار الثروة العامة، وحرمان أهلها منها.

أما الأحكام الشرعية فقد وظفوها أيضا بتأويل وشيطنة لتثبيت حكمهم وتكريس سلطتهم وإذلال أعدائهم. من ذلك أخذهم البيعة كرها تحت بارقة السيف، وتوثيقها بيمين المبايع على الطلاق والعتاق في حالة نقضها. فكان الذي يتهم بنقض البيعة تنتزع منه زوجته أم أولاده وتطلق عليه ثم يعقد لرجل آخر عليها، ويجرد من أمواله وممتلكاته، إنْ لم يفصل رأسه عن جسده.

ومن ذلك أيضا، استلحاق اللقطاء، وهو محرم شرعا، مثل ما فعل معاوية باستلحاق زياد بن أبيه، للاستفادة من دهائه وحقده لما ناله من مهانة سفاح أمه.

حتى العبادات التي هي من أركان الإسلام نالها التحريف والعدوان؛ فقد خطب معاوية خطبة الجمعة جالسا، وقُدمت خطبة العيد على صلاته، وصلى الوليد بن يزيد بالناس صلاة الصبح مخمورا أكثر من ركعتين، ثم التفت إليهم وقال لهم: "أأزيدكم؟".

وذكر الفخر الرازي[1] أن معاوية قدم المدينة، فصلى بالناس صلاة يُجهر فيها، فقرأ أم القرآن و لم يقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم)، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية: أنسيت، أين (بسم الله الرحمن الرحيم) حين استفتحت القرآن؟، فأعاد معاوية الصلاة وقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم).

كما كان بنو أمية أول من وظف المصاحف والمساجد لأغراض السياسة والصراع على السلطة برفعهم المصاحف يوم صفين، وأمرهم بشتم الإمام علي كرم الله وجهه على المنابر. وأول من ابتدع الاغتيال السياسي باغتيال طلحة ابن عبيد الله على يد مروان بن الحكم، والزبير بن العوام، وتسميم الإمام الحسن ابن علي وقتل الإمام الحسين، والإمام زيد وابنه يحيى.

الفصل الثاني

بواكير التصنيف السياسي

كان بنو أمية أول من استعان في تسيير أمر الأمة بالنصارى واليهود والمجوس، كتبةً ومستشارين وجنوداً. وقد احتكر اليهود والنصارى في عهدهم بالشام، المناصب الإدارية الرفيعة، فكان منصور بن سرجون الرومي كاتبا لمعاوية ثم ليزيد بن معاوية، ومعاوية بن يزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان. ثم خلفه في نفس المنصب ولده سرجون بن منصور، ثم حفيده منصور بن سرجون بن منصور الذي ترهب وسُمي يوحنا الدمشقي، وألف كتاب (رسالة في الجدل بين مسلم ومسيحي)، وصف فيه الإسلام بالهرطقة والمسلمين بالهراطقة.

كما ذكر الجهشياري[2] أن المجوس احتكروا المناصب الإدارية بخراسان طيلة العهدين الأموي والعباسي، وأن عمر بن عبد العزيز حين كان خليفة، أمر بعزل أهل الذمة والمجوس من مناصبهم، ولكن أمره لم ينفذ بدقة وبقوا في مناصبهم إلى ما بعد ذلك.

وقد كان لهؤلاء الكتبة والإداريين والمستشارين أثر كبير في نقل تراث الأمم وثقافاتها إلى العربية مبكرا. فقد نُقل الديوان المكتوب بالفارسية إلى اللغة العربية في عهد الحجاج، كما نُقل الديوان المكتوب بالرومية في الشام إلى اللغة العربية في عهد هشام بن عبد الملك.

كما أن التصنيف بدأ مبكرا في عهد بني أمية، على يد خالد بن يزيد بن معاوية الذي اشتغل بالصنعة، وأحضر جماعة من فلاسفة اليونان كانوا بمصر، وأمرهم بنقل الصنعة من اللسانين اليوناني والقبطي إلى اللغة العربية.

واستمرت مسيرة النقل والتعريب للثقافات الأجنبية تتطور ببطء؛ فنقل أبو عمرو بن يوحنا كتاب أفلاطون في آداب الصبيان، ونقل الحجاج بن يوسف بن مطر كتاب (أقليدس) في الهندسة نقلين، أحدهما سماه الهاروني نسبة إلى هارون الرشيد، والثاني وهو المعول عليه سماه المأموني نسبة إلى المأمون.

كما كان لهذا النهج في تقريب النصارى واليهود والمجوس، أثر كبير في إذلال القبائل العربية المعارضة، وكل رموز الأمة من أنصار ومهاجرين وعلماء؛ إذ سلطت عليهم الأقليات الدينية التي تحولت إلى جماعات ضغط سياسي، وأرتال المنافقين وعبيد الدرهم والدينار من المسلمين. من ذلك استعانتهم في هجاء الأنصار وصفوة المسلمين بالشاعر النصراني الأخطل، الذي كان الفرس المجلى في بلاط بني أمية، زمن معاوية وابنه يزيد ومروان بن الحكم . أما عبد الملك بن مروان فقد أمر بأن يركب الأخطل الكافر ظهر جرير بن عطية المسلم التقي، وما ذلك

---

[1] - التفسير الكبير 1 / 198 .

[2] - الوزراء والكتاب ص 15 .

إلا لأن الأخطل كان قد طوّل لسانه في التنقيص من الأنصار وهجائهم وشتم المعارضين لسلطة بني أمية. ثم تجاوز ذلك كلــه إلى الطعــن في الإسلام نفسه والاستخفاف بالمسلمين عامة، فقال [1]:

ولست بصائم رمضان طوعا	ولست بآكل لحم الأضاحي
ولست بزاجر عنسا بكورا	إلى بطحاء مكة للنجاح
ولست مناديا أبدا بليل	كمثل العير: حي على الفلاح
ولكني سأشربها شمولا	وأسجد عند منبلج الصباح

ومع ذلك لم يزدد إلا قربا من بني أمية وتمكنا من بلاطهم، واحتطابا لأموال بيت المسلمين.

هذه البيئة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، التي استنبت فيها الفكر السياسي لدى المسلمين بعد ســقوط الخلافــة الراشــدة، امتدت من بداية أمر بني أمية إلى انهيار ملكهم، ومن بداية دولة بني العباس إلى عهد المأمون العباسي الذي أسس دار الحكمة وأشرف بنفســه على تعريب الثقافات الأجنبية، وعلى رعاية المذهب المعتزلي الذي اضطهد كرام العلماء والفقهاء جلدا وسجنا وقتلا.

طيلة هذه الفترة تم تطعيم الساحة السياسية في المجال الثقافي وعلى أرض الواقع، بمفاهيم سُربت إليها بواسطة وضع الأحاديــث والتأويــل المبتسر المغرض لبعض آيات القرآن الكريم، وانتحال الأخبار، وتجنيد الشعراء والكتاب، فلم يكد يشرف العهد الأموي على نهايته حتى أينعــت ثمار هذا الغراس، أدبياتٍ سياسيةً معتمدةً في معظمها على الثقافة الوافدة وتقاليد ما قبل البعثة النبوية. من ذلك:

رسائل عبد الحميد الكاتب (ت 132هــ/750م)، الذي اختص بمروان بن محمد وقُتل معه، كرسالته إلى أبي مسلم الخراســاني عنــدما اتسعت دعوة العباسيين، وما كتبه نصيحة لولي العهد عبد الله بن مروان بن محمد، وما كتبه عن آداب الكتابــة والــدواوين في "رســالة إلى الكتاب".

ثم ما كتبه عبد الله بن المقفع (109-145هــ/727-762م) عن آداب الملك وسياسته في "الأدب الصغير" و"الأدب الكبير"، و"كليلة ودمنة".

وما كتبه عمرو بن بحر الجاحظ (150-255هــ/ 767-869م) في "البيان والتبيين"، و"الرسائل الكلامية"، و"الرسائل السياســية". ولعل الجاحظ بذلك أول من بحث الإمامة من وجهة نظر معتزلية؛ إذ استعرض في باب "استحقاق الإمامة" من رسائله الكلامية، آراء الفــرق والمذاهب حول الإمامة العظمى ووجوبها، وصفات الخليفة، ودرجاته من رسول ونبي وإمام.

ثم بعد حين ظهر عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (213-276 هــ/ 828-889م)، فاتخذ في كتابه "عيون الأخبار" بابا بعنــوان "كتاب السلطان"، تحدث فيه عن السلطان ومكانته، وسيرته وسياسته وصحبته، وآداب معاشرته وتغيره وتلونه واختيار عماله. وحشر فيمــا كتب حِكَماً وأمثالا وشعرا وأقوالا للصحابة والتابعين والأدباء والفلاسفة وملوك العرب والعجم.

وبعده مباشرة ألف أحمد بن عبد ربه القرطبي (246-328هــ/ 860-940م) "كتاب العقد الفريد"، وخصص فيه بابا بعنــوان "فرش كتاب اللؤلؤة في السلطان". وبواسطة ما اختار من أمثال وشعر ونثر وحكمة مقتبسة من تراث الأمم السالفة على غرار نهج ابن قتيبــة، بيّن حاجة العمران إلى السلطان، وحاجة السلطان إلى النصيحة ولزوم الطاعة، وآداب خدمة السلطان ومصاحبته، وكيفية اختيار السلطان أهل عمله، وما يلزمه لحسن السياسة وإقامة المملكة، وصفات الإمام العادل من هيبة وتواضع وحسن سيرة، ورفق بالرعية، وحزم وعزم ومشورة.

لقد أسفر عهد بني أمية وصدر عهد بني العباس، في ساحة الفكر السياسي عن أربع نتائج:

أولاها: تكريس مفاهيم الاستبداد المتمرد على تعاليم الإسلام، ومبادئ الحرية والكرامة والمساواة والعدل.

وثانيتها: الاتجاه إلى الثقافة الأجنبية والاستقاء منها، واتخاذها مرجعا أساسيا، بدون ترو أو تمييز.

ثالثتها: بواكير من كتابات سياسية غير واضحة المعالم، متأثرة بالتراث التاريخي القومي والوافد، مبثوثة في كتب الأدب والأخبار.

رابعتها: التمهيد لظهور التصنيف السياسي الصرف، في المجالين الفلسفي والفقهي.

---

[1] - خزانة الأدب 1 / 461 .

الباب الخامس

التصنيف السياسي الفلسفي

الفصل الأول

تمهيد

بدأ تدوين الفقه السياسي متأخرا جدا عن تدوين كثير من العلوم، كالحديث والتاريخ والتفسير والفقه والأدب. وامتدت فترة التمهيد له مدة طويلة، من أواخر الخلافة الراشدة إلى عصر المأمون العباسي. كما ساهم في تكوين بنيته الفكرية كل العناصر الثقافية المحلية والوافدة جاهلية وإسلاما.

ونظرا لكون الأمة العربية كانت قبل البعثة وصدر الإسلام، شفوية الثقافة، فقد ظل التفكير السياسي لديها شفويا تتداوله الألسن شعرا وحكمة وأخبارا. ولم تكن الحاجة ماسة إلى تدوينه في فجر الإسلام مثلما كانت بالنسبة للعلوم المتصلة اتصالا واضحا مباشرا بالعقيدة والعبادة. لذلك تأخر التدوين السياسي إلى أوائل القرن الهجري الثاني، حيث ظهر ضمن مصنفات أدبية وأخبارية على هيئة مواعظ ونصائح وأساطير مقتبسة من تجارب الإنسان وتقاليد الأمم. ومن ثم انتقل إلى مرحلة ثانية هي مرحلة المصنفات المستقلة الخاصة به؛ ولكن على غير يد الفقهاء ومن مرجعية غير إسلامية. فقد ظهر أول المصنفات فيه ترديدا للفلسفة الإشراقية، هندية وصينية وبابلية وآشورية وفارسية ويونانية.

وكان ذلك على يد الفارابي (260-339هـ / 874-950م)، المتأثر بالآراء السياسية لأفلاطون وأرسطو؛ حيث تناول الفلسفة السياسية في عدة مؤلفات منها: "رسالة تحصيل السعادة"، "السياسة المدنية"، "رسالة السياسة"، "الفصول المدنية"، "آراء أهل المدينة الفاضلة".

وفي منتصف القرن الهجري الرابع العاشر الميلادي (373هـ / 983م)، ظهرت الكتابات السياسية لجماعة "إخوان الصفا وخلان الوفا"، متأثرة بنفس المؤثرات. وكانت السياسة لديها تمثل علما مستقلا بذاته، له خمسة أقسام: السياسة النبوية، والسياسة الملوكية، والسياسة العامية، والسياسة الخاصية، والسياسة الذاتية. وفي بداية القرن الهجري الخامس الحادي عشر الميلادي، ظهرت المرحلة الثالثة بأول الكتابات السياسية المستقلة عن الفكر الفلسفي، المتأثرة بالفقه والشريعة، على يد الماوردي (364-450هـ / 975–1058م) ومن نهج نهجه ونحا نحوه.

ولقد سار الفقهاء والمتكلمون في هذه المرحلة، على نهج تشريعي لما ينبغي وما يجب وما يجوز وما لا يجوز في نظام الخلافة وتدبير أمر الدولة. واستوفت أبحاثهم نظم الملك والوزارة والإدارة والقضاء، والحسبة والأموال وتنظيم الجيوش والعلاقات مع داري الحرب والمهادنة. كما بذلوا جهودا جبارة من أجل تبرير تصرفات الملوك وإضفاء الشرعية عليها، وإرشادهم إلى ما يحفظ عروشهم ويحببهم إلى الرعية.

ثم تدهور التصنيف في هذه المرحلة إلى مستوى من الإسفاف والمداهنة الخانعة، بأسلوب متودد يحاول حفظ ماء وجه الفقهاء، ولا يزعج الحكام أو يضايقهم، من خلال الإعراض عن ذكر الأحكام الشرعية الخاصة بتصرفات الخليفة، والاقتصار على تقديم النصائح ذات الطابع الأخلاقي والتعليمي التي من شأنها أن تحفظ العروش أطول مدة ممكنة، والتذكير بوصايا من تراث الأمم، ومأثورات الطرائف والأساطير ومختارات الشعر والنثر والحكم والأمثال، وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية ما صح منها وما لم يصح، مثلما هو حال كتاب "سير الملوك" لنظام الملك (408-485هـ / 1018–1092م)، و"سلوان المطاع في عدوان الأتباع" لمحمد بن ظفر الصقلي المكي (497-565هـ / 1104-1169م)، و"النهج المسلوك" لابن نصر الشيزري (ت 589هـ).

ثم بعد ذلك ظل التصنيف السياسي لدى المسلمين متأرجحا بين هذه المراحل، لا يغادرها ولا يتطور لما هو خير منها، إلى عصر النهضة الحديثة التي حاول استنهاض الهمم فيها كل من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ومن جاء بعدهم. ولكن محاولاتهم ظلت حبيسة ازدواجية عقيمة، تتخذ مرجعية في فقه الماوردي من جهة، وتحاول تطويرا بالديموقراطية الغربية من جهة أخرى؛ لذلك لم تثمر تأصيلا حقيقيا لنظام حكم إسلامي متميز في الكتاب والسنة .

ولئن كان من الصواب البدء بدراسة التصنيف الفلسفي نظرا لأسبقية ظهوره؛ فإن بعضا من الإسلاميين قد لا يوافق على إقحام الآراء السياسية لفلاسفة المسلمين الأوائل في هذه الدراسة، لأسباب عقدية تتعلق بتصورهم الإيماني، أو مبررات أصولية لها علاقة بطرق استنباطهم التي لا تمت إلى منهجية الاستنباط الشرعي بصلة، أو مسوغات فقهية خاصة بمرجعيتهم غير الإسلامية استنادا واستدلالا.

إلا أن ذلك لا ينفي وجوب التزام الموضوعية في دراسة نظم الحكم عند المسلمين بكل اتجاهاتهم، وكشف مختلف المؤثرات والعوامل التي ساهمت في تكوين فكرهم السياسي؛ كي تتضح رؤيتنا لمسار الدولة الإسلامية نظرا وتطبيقا على مدار التاريخ، ولأوضاعنا المعاصرة بكل مساربها ومتاهاتها، ونقائصها ونواقضها، وذبذباتها المتأرجحة بين عوامل الداخل والخارج، الأصيل والدخيل، سلبا وإيجابا.

ولنتبين مدى قرب الفكر السياسي الحديث لدى المسلمين أو ابتعاده من التشريع الإسلامي في الكتاب والسنة، ونستبين أوجه الانحراف وسبل التقويم، إذ التعلم باكتشاف الخطأ أبلغ في النفس وأشد تأثيرا.

ولا ريب أن منهجنا الذي نلتزم به ونسير على هديه، مرتكز على قاعدة أساسية متينة، هي أن النظام السياسي الإسلامي ما كان منبثقا من مرجعية الكتاب والسنة، عقيدة وأصولا وفروعا. وما عدا ذلك يُحتمل أن يكون متأثرا بالإسلام أو ملتقيا به في بعض جزئياته أو كلياته؛ إلا أنه لا يمثل النظام السياسي الإسلامي الحق تمثيلا صادقا. ذلك لأن بوصلة التوجه إلى أي هدف هي التصور الإيماني السليم الواضح. وكل غبش يشاغب على هذا التصور ينعكس سلبا على التصرفات، عقلية كانت أو سلوكية.

وهذا يفرض علينا ألا نغفل ملاحظة اهتزاز عقيدة هؤلاء الفلاسفة، واضطراب مرجعيتهم الفكرية؛ وإن التقت في بعض جزئياتها بالعقيدة الإسلامية، التقاءً عفويا بسبب انتمائهم إلى المجتمع الإسلامي وثقافته، أو التقاء إراديا بقصد التمويه على انحرافهم الديني باعتناقهم آراء وثنية لفلاسفة من الفرس والهند واليونان، في نظرتهم إلى عالمي الغيب والشهود، وبدعوتهم إلى نظم للحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية منبثقة عنها.

ولعلنا لا نحيد عن الصواب إن ركزنا في بحثنا هذا على المرجعية الفكرية والفلسفية والدينية التي اتخذها هؤلاء الفلاسفة مستندا ومتكأ. ثم على تصورهم السياسي المنبثق من عقيدتهم وموقفهم الإيماني؛ وأعرضنا مطلقا عما رُموا به من قبل العامة والخاصة، من انتماء باطني أو صابئي أو أصول يهودية، مما لا يُدفع عنهم بشغب سوفسطائي يثيره أنصار لهم، لأهواء مشتركة أو جذور متقاربة أو نزعات طاغية. علما بأن فكرهم السياسي لم يتبلور قط إلى مستوى صياغة نظام للحكم متكامل، بمنهجه ونظمه للإدارة والمال والتدبير العام؛ وإنما كان مبثوثا في كتبهم الفلسفية التي التزموا فيها بالنهج الأفلاطوني شكلا ومضمونا، فوردت أفكارهم ضمن رسائل حول قضايا الغيب والشهود، والمادة والروح والطبيعة وما وراءها، والاجتماع البشري والسعادة والشقاوة؛ مثلما هو حال رسائل إخوان الصفا والفارابي، وما صنفه ابن سينا في القضاء والقدر والفيض الإلهي والمبدأ والمعاد والأخلاق والحكمة.

أما التصنيف السياسي المباشر فقد ظهرت أولى بواكيره على شكل رسائل مستقلة تبحث موضوع " السياسة " بمفهومها الذي هو حسن التدبير والحكمة في التسيير، وكان من أول مؤلفيها تحت عنوان " رسالة في السياسة " كل من الفارابي وأبو القاسم المغربي وابن سينا.

ولئن اختلفت بعض مضامين هذه الرسائل التي تطابقت عناوينها فإنها اتفقت كلها في ثلاث هن:

1ـــ أن السياسة حاجة ملحة لكل البشر رفيعهم ووضيعهم، ولكن الملوك ثم أعوانهم أشد حاجة إليها.

2ـــ لم يعتمدوا في تصانيفهم على الكتاب والسنة مرجعا أو استشهادا.

3ـــ كانت منطلقاتهم الفكرية والفلسفية معتمدة اعتمادا مطلقا على الفكر اليوناني.

ثم بعد ذلك أخذت تظهر مصنفات فلسفية موجهة للملوك فقط، ترشدهم إلى ما ينبغي عمله وإقامته في سياستهم، مثل كتاب " سلوك المالك في تدبير الممالك " لابن أبي الربيع.

الفصل الثاني

المرجعية الفكرية لدى فلاسفة المسلمين

يذهب البعض إلى أن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وسقراط وأرسطوطاليس وغيرهم هي الأساس الذي بُني عليه تفكير فلاسفة المفكرين المسلمين الأوائل. إلا أن في هذه الدعوى تجاوزا كبيرا للحقيقة؛ لأن الفلسفة اليونانية نفسها ليست إلا امتدادا وخلاصة للأوهام الميتافيزيقية التي كانت منبتا لأديان القارة الآسيوية؛ وذلك ما نُقل إلى الثقافة العربية في صدر دولة بني العباس وكان مرجعا لأول حركة فلسفية في الإسلام.

إن الإنسان عندما نسي المنهج الرباني الذي أنزل مع آدم عليه السلام، وفقد الصلة بالله، وارتكس في حمأة الجاهلية والبدائية، ملأت الهواجس والأوهام قلبه وعقله واستبد به الخوف من الظواهر الطبيعية برقا ورعدا وخسفا وزلازل وعواصف، وأخذ به الرعب والرهبة من الموت والمصير والمجهول كل مأخذ، فأقبل على نفسه ينسج لها استجلابا للطمأنينة، خيالات وتصورات وأساطير وخرافات، عما لا يفهمه وما يرجوه أو ما يرهبه ويخافه. فتراكم بذلك لدى البشرية على مر السنين، تراث ضخم من المعتقدات الضالة المضطربة، التي اتخذت فيما بعد مادة للتفكير والاستقراء، والبحث عن الذات أصلا ومآلا، وعن الكون والطبيعة ماضيا واستقبالا. ثم تحول هذا التراث إلى قاعدة للفكر الديني الوضعي المفضي إلى عبادة الأوثان والطواطم والنجوم والكواكب، واتخاذها آلهة وأربابا.

ثم بعد ذلك اتُخذت هذه المعتقدات الدينية منطلقا ومادة للتفكير الفلسفي الآسيوي الذي نُقل إلى اليونان وتطور فيه. وظل مجردا من أهم أداتين للفهم هما: المعرفة المادية الصحيحة لحقائق الطبيعة بسبب التخلف العلمي آنئذ، والمعرفة الغيبية اليقينية التي لا مصدر لها إلا الوحي.

ولعل الأسطورة التي رواها أفلاطون عن منشأ الفكر السياسي في محاورة "بروتاجوراس"، تقدم لنا خير مثال على ما نذهب إليه من أن الفكر البشري عامة والسياسي خاصة منبثق من الخرافة والأساطير والأوهام [1].

لقد زعم أفلاطون أن الآلهة عندما شكلوا المخلوقات الفانية، أخذوا يوزعون عليها صفاتها الخاصة بها والمحتاجة إليها، فكان من المخلوقات ما سلحوها بوسائل الدفاع، ومنها ما تركوها عزلاء وزودوها بأساليب للمحافظة على البقاء. ولكنهم اكتشفوا في نهاية الأمر أنهم وزعوا جميع الصفات والقدرات على الحيوانات، ونسوا الإنسان الذي تُرك عاري الجسم لا يملك مأوى ولا أسلحة للدفاع. فعمد "بروميثيوس" إلى سرقة الفنون الآلية والنار مع طريقة استخدامهما، وهما خاصتان بالآلهة، من معبد أثينا، وسلمهما للإنسان. وكان ذلك سبب حصوله على قسط من الصفات الإلهية التي علمته الحكمة.

على هذه الأسس نشأ الفكر الفلسفي وتطور، مادة بحثه خيالات البشر وأساطير الخرافة وأوهام سدنة الأوثان وعبادها؛ مفتقدا أهم وسائل الاستقراء والدراسة والفهم عاجزا عن تحقيق هدفه في كشف حقيقة الكون وطرق السعادة.

إن هذه المعتقدات هي المنشأ الأول والمبدأ الأساس لكل فلسفات البشر الوضعية في ما قبل اليونان:

- في بلاد ما بين النهرين، آشور وبابل ومعتقداتهما الخاصة بعبادة الشمس والنور، وأبناء الطبقة الحاكمة الذين هم "أبناء الشمس".

- وفي الصين حيث الكونفوشيوسية، وعقيدة إحياء وميض الأنوار في الإنسان عن طريق المعرفة، والإنسان الكامل الذي هو الملك أو النبي أو القائد، الذي يجمع في ذاته سائر القوى المادية والروحانية، وعلى قدر كماله تكون سعادة عصره، وهو بمثابة الإمام عند الباطنية أو القطب عند الصوفية.

- وفي الهند لدى البراهمة، وعقيدة اتصال النفس بالمبدأ الروحاني "براهمان"، الذي يحل في جميع مظاهر الوجود. وعقيدة شرائع "مينو" التي تقسم الناس إلى أربع طبقات:

طبقة البراهمة، رجال الدين والنخبة السياسية، الذين خلقوا حسب زعمهم من رأس الإله، وهم أعلى الناس وخلاصة الجنس البشري.

وطبقة الجند، حماة البلاد الذين خلقوا من منكبي "براهما" ويديه، ويحق لهم بعد البراهمة قراءة الكتب المقدسة.

---

[1] - محاورة لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، سلسلة مذاهب وشخصيات ص 55 وما بعدها.

وطبقة التجار والزراع المكلفة بالإنتاج والنشاط الاقتصادي والفلاحي، وخلقوا من ركبتي "براهما".

وطبقة الخدم والأسرى المخلوقين من قدمي "براهما"، وليس لهم إلا خدمة الطبقات التي فوقهم.

- وفي بلاد فارس حيث ظهرت الهرمسية والزرادشتية والصابئة والكلدانيون عبدة النجوم، ممن يؤمن بفناء الجسد وخلود النفس في النعيم أو الشقاء، وبالقائد البشري الكامل الذي يعرف حقيقة الوجود.

- وفي الفكر المصري الفرعوني ومدرسة الإسكندرية التي التقت فيها تيارات أوروبا وآسيا وإفريقيا، ونشأت بها طقوس نظمت مفهوم الألوهية وعلاقتها بالبشر، ووضعت قواعد الثواب والعقاب، وأنشأت عقيدة ثنائية التركيب البشري وخلود النفس، وأبوة الشمس والنجوم لبعض النخب السياسية.

هذه المعتقدات الهلامية والتصورات الضالة هي التي ورثها اليونان وظهرت فيما كان لديهم من علوم وفنون وآداب وفلسفة.

ظهرت لدى الفيتاغوريين عقيدة تؤمن بثنائية التركيب البشري، وضرورة تطهير النفس بالعلوم الطبيعية والعملية كالموسيقى والرياضيات وما وراء الطبيعة، كي تتمكن من الصعود إلى عالم الأفلاك، حيث سعادتها الأبدية واتحادها بواجب الوجود.

ولدى الأفلوطينيين في عقيدة الآلهة المتعددة من النجوم والكواكب التي ترى وتسمع وتدبر الكون، وعقيدة المعرفة الحدسية التي يختص بها قادة الشعوب أنبياء وملوكا وفلاسفة، والمعرفة العقلية الجدلية التي هي الطريق العادي لاكتساب العلوم.

على هدي هذه المعتقدات الدينية المتفلسفة والتصورات المضطربة الوثنية، سار الفكر السياسي وعلى أركانها تأسس:

من مفاهيم الدولة والعدل والحياة السعيدة لدى البابليين والفراعنة والصينيين والهنود، إلى ما طوره من نفس المفاهيم كل من اليونان والرومان، إلى ما نقل إلى اللغة العربية في القرنين الهجريين، الثالث والرابع؛ وعمل فلاسفة المسلمين على إعادة صياغته في صباغ إسلامي لم يستطع أن يخفي أصله الوثني.

ومن أفكار كونفوشيوس في "التعليم الأكبر" و"عقيدة الوسط" و"الأغاني" حول فساد الحكم، ومهام الحكومة وواجبها في توفير حاجات الناس أمنا وطعاما، وشروط الكفاءة في الحاكم وممارساته السياسية والتدبيرية؛ إلى تصورات الحكماء السبعة في أثينا لنظام الدولة وتشريعاتها الخاصة بقواعد الإدارة وأساليب تحقيق السعادة؛ إلى نظريات فيتاغورس في العدالة والمساواة، وما يرى الأبيقوريون من وجوب الخضوع للدولة ولو كانت استبدادية ما دامت تحقق الأمن والنظام، وما ذهب إليه أفلاطون في مدينته الفاضلة التي اتخذت مظهرا خياليا قوامه اعتبار السلطة عملا معجزا لا يستطيع القيام به إلا أفراد ملهمون، لهم على بني جنسهم تميز خاص يصلهم بالعقل الفعال ويجعلهم قادرين على تحقيق السعادة لشعوبهم.

إلى ما تطور إليه الفكر السياسي الأرسطي باستحداثه فكرة الدولة الدستورية، التي تبنى علاقات شعبها بالحاكم على أساس الحرية والمساواة والمواطنة المشتركة بين أحرار؛ مما جعل الدولة مجرد اتحاد أفراد في مجتمع واحد تحت حاكمية القانون الذي حل محل الملك أو الفيلسوف أو النبي. وما سار عليه الفكر السياسي الروماني الذي ميّز بين الدولة والفرد، وجعل لكل منهما حقوقا وواجبات، وبلور فكرة سيادة الدولة ونظرية العقد الحكومي، ونظرية القانون الطبيعي التي وضعها "شيشرون" على أساس أن للكون خالقا واحدا، وأن للدولة قانونا واحدا يجب أن يطبق على الجميع. إلى ما عربه المسلمون في دار الحكمة التي أسسها المأمون العباسي، وجعلوه أساسا لفكرهم السياسي والفلسفي.

إلا أن مما يثير الاستغراب أن العرب لم يقتبسوا من هذا التراث السياسي الذي عكفوا على تعريبه، إلا ما تعلق منه بالاتجاه الاستبدادي؛ وهو الفكر الأفلاطوني الخاص بالقائد الملهم، المتصل بالعقل الفعال المحتكر للمعرفة، القادر وحده على إسعاد الشعب. أما النظرية الأرسطية الخاصة بفكرة الدستور، الذي يضمن العدالة والمساواة والمواطنة الحرة المشتركة، ويلغي حاكمية الفرد لصالح حاكمية القانون، وما ورد في الفكر الروماني عن نظرية العقد الحكومي وسيادة القانون وحقوق الدولة والفرد وواجباتهما، فإن النقل العربي قد أهمله وأغفله، ولم نجد له أثرا في فكرهم وتراثهم. ولعل ذلك راجع إلى أسباب سياسية متعلقة بكون حركة التعريب والترجمة، تمت على يد المؤسسة الرسمية الحاكمة وبإشرافها. وكانت هذه المؤسسة ذات نمط في الحكم فردي استبدادي، لا يوافق على نقل التراث الأرسطي والروماني أو نشره والتبشير به.

هذه خلاصة المرجعية الفكرية والسياسية التي نُقلت إلى اللغة العربية، وصادفت ظروفا بيئية مناسبة للغراس فنمت وأثمرت.

ولقد التقى العرب المسلمون قبل هذه الفترة بهذه المعتقدات الدينية والفلسفية عدة مرات فاستعلوا عليها ولم تؤثر فيهم.

التقوا بها وهم رسل للنبوة الخاتمة بدعوة الحق لدى ملوك الفرس والروم والقبط، يملأ قلوبهم نور العقيدة واستعلاء الإيمان، والحرص الصادق الأمين على إخراج الناس من عبادة العباد إلى رحابة عبادة رب العباد، فاحتقروا تلك المعتقدات وترفعوا حتى عن اعتبارها فكرا أو فلسفة أو مجرد عقل سوي.

ثم التقوا بها بعد أن استعصى أهلها على الرشد، مجاهدين وغزاة وفاتحين، فحطموا الأوثان ونشروا رسالة التوحيد والإيمان.

والتقوا بها مرة أخرى حين وقع الانقلاب على الخلافة الراشدة، وتحول أمر المسلمين إلى الاستبداد، وفر الصادقون من الأمة مضطهدين ومهاجرين شرقا وغربا؛ فنشروا دين الحق وقوضوا أركان الشرك والكفر.

ثم لما كان عهد بني العباس ذو النزعة الأعجمية فرسا وتركا، وانفرط عقد الوحدة العقدية بتمزق الأمة مللا ونحلا ومذاهب، وضعف الالتزام بالدين بين الحاكمين والمحكومين، وتمكن العسف والاضطهاد والاستبداد من رقاب العباد؛ أُرسلت عاصفة المترجمات الفلسفية اليونانية والسريانية والقبطية والفارسية، فتلقفتها النخبة المقربة من أصحاب النفوذ، وأصبحت الرطانة بمصطلحات اليونان والإغريق ميزة الصفوة وبدعة ذوي المقامات.

وإذ أخذ الفقهاء والعلماء الصادقون يضجون من موجة الانحراف هذه، ويوضحون خطرها على الأمة وعظا وكتابة وحوارا وجدلا، أُثيرت للتغطية والتمويه وصرف الأنظار، معركة كلامية حول ما دُعي علاقة بين العقل والنقل، تقديما وتأخيرا، حاكما ومحكوما. وبذلك أسبغت على الصراع بين الإسلام وبين الوثنيات الفلسفية صفة الجدل العلمي الرصين، على رغم ما في ذلك من خلط وتلبيس وتدليس. ذلك أن هذه التيارات التي زعمت أنها تحكم العقل في النص ليس لها ما يؤيد دعواها؛ لأن العقل السليم المجرد السوي، المتحرر من الخرافة والأوهام، المدجج بالمعارف المادية الصحيحة والتصورات الغيبية اليقينية ذات المصدر الرباني، ليس له إلا أن يسخر من هذه الفلسفات ذات الجذور الخرافية الأسطورية .

إن هذه التيارات التي تزعم تحكيم العقل في النص، لم تحكم في واقع الأمر إلا عقلا وثنيا مضللا، لأقوام عبدوا الأصنام والكواكب والنجوم والأشباح، واتخذوا لعباداتهم هذه أرضية من أوهام سموها فلسفة. وإذْ صارت هذه التصورات الفاسدة هي المتحكمة في النص فلا بد من الضلال.

الفصل الثالث

التصور السياسي لنظام الحكم لدى فلاسفة المسلمين

التصور الإيماني والموقف من قضايا الغيب والألوهية والربوبية هو أساس الأفكار والتصرفات لدى الإنسان؛ لذلك فالنظرية السياسية لفلاسفة المسلمين منبثقة من تصورهم لهذه القضايا وموقفهم منها. ولئن كان التوحيد الإسلامي الحق ينبني على ثلاث قواعد هي: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات؛ فإن نظرية هؤلاء الفلاسفة لا تنبني على أي قاعدة من هذه القواعد. فهم يسمون الله تعالى "واجب الوجود"، ويتصورون علاقته بالكون والخلق على غير حقيقتها؛ ولا أصل في الإسلام لهذا الإسم ولا لهذا التصور. وعقيدتهم التي انبثق منها فكرهم السياسي هي ما ابتدعه فلاسفة اليونان وأطلقوا عليه مصطلح "الفيض".

فما هي هذه العقيدة؟ وما جذورها؟ وكيف انبثق منها تصورهم السياسي؟

ينبغي أولا أن نبين أن مصطلح "الفيض" هذا، لا يخفي خلفه أي معنى معقد أو فكرة راقية أو تصور مثير؛ فالفيض لغة من "فاض"، ويدل على جريان شيء سائل بسهولة ويسر، ومنه: فاض الإناء بعد أن امتلأ، وفاض الدمع من العين إذا خرج، وفاضت الروح من الجسد: إذا غادرته، وفاض السر من صدر المرء: إذا عجز عن كتمه، فباح به.

والفيض عند الفلاسفة يعنون به أن الله تعالى، واجب الوجود كما يسمونه، لا يخلق الموجودات، ولكنها تفيض عنه وتنبثق منه بدون إرادته، أي تصدر منه وتتولد عنه بطريق الفيض بدون وعي منه أو إرادة. وهذا الفيض أو الصدور أو الخروج، في عقيدتهم، دائم وضروري

وواجب. وكما تخرج الشجرة الثمرة ليس لها إلا ذلك والدجاجة البيض ليس لها إلا ذلك، كذلك يصدر الوجود عن الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

تُنسب هذه العقيدة إلى أفلوطين (205-270م)؛ ولكنها في أصلها مزيج وتلفيق لهلوسات أفلوطين وفيلون والمعتقدات الوثنية والمجوسية. وعندهم أن الموجود الأول، الذي يعنون به الله تعالى، واحد، ولذلك لا يفيض عنه إلا واحد هو العقل الكلي، أو العقل الأول، أو العقل الفعال، تختلف التسميات والمقصود واحد. ومن هذا العقل الكلي تفيض النفس الكلية، وعن النفس الكلية تفيض الأشياء المادية. وكلما فاض شيء من شيء تعلق الفائض بمصدره وامتلأ منه نورا. فالعقل تعلق بالموجود الأول وتلقى منه النور، والنفس تعلقت بالعقل وتلقت منه النور، والموجودات المادية كذلك تعلقت بالنفس. والإنسان الذي يتلقى الفلسفة، يتحول إلى عقل متصل بالموجود الأول، يتلقى منه النور والحقيقة، ولذلك له حق التحكم فيمن سواه من البشر؛ لأنه هو الوحيد الذي يستطيع أن يبلغهم إلى السعادة، وهو الْمُلْهَمُ القادر، نبيا كان أو فيلسوفا أو ملكا.

ولئن كانت هذه المعتقدات قد ظهرت لدى الكندي بصورة خافتة، بأن جعل الحركة مفعولة لله، ولكنها تخضع مباشرة للفلك الأقصى الحيّ العاقل المميز الفاعل، الذي هو أول فائض عن واجب الوجود ومنفعل به، وهو نائبه في تحريك الكون وتسييره؛ فإن هذه التصورات الضالة قد ظهرت بعد ذلك بصورة صارخة لدى الفارابي وابن سينا ومن سار على نهجهما.

يرى الفارابي أن العقل الأول صدر عن الله فيضا واجبا لا دخل للإرادة والوعي فيه؛ ومن هذا العقل الأول صدر عقل ثان وفلك أعلى، واستمر الفيض والصدور على هذه الوتيرة، من كل عقل عقلٌ وفلك إلى تتمة عشرة عقول، آخرها العقل الفعال الذي فاضت عنه النفس، ومن النفس فاضت المادة بعناصرها الأربعة، النار والهواء والماء والتراب. فبالفيض في نظره صدرت الموجودات تباعا عن واجب الوجود حتما ولزوما، دون تعقل منه أو إرادة، إلى أن ظهر الإنسان. وكل فائض يتلقى النور والسعادة بالتعلق بمصدره والشوق إليه. كذلك الإنسان سعادته القصوى أن يشتاق إلى مصدره الأول "الموجود الأول"، ويتلقى منه النور ويتحد به. وطريقه إلى ذلك السعي إلى الكمال وتحصيل الخيرات والفضائل؛ وهذا سبيل السعادة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية.

وبما أن كل موجود، في عقيدتهم، تكوَّن ليبلغ كماله الأقصى الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود، فإن سعادة الإنسان القصوى هي الاتحاد بالموجود الأول. إلا أن هذه الرتبة ليست لأي إنسان، فالفضائل العظمى نظرية كانت أو فكرية أو خلقية أو عملية تُجعل فيمن أُعِدَّ لها بطبيعته. ومَنْ أُعد لها بالطبع، وبأعلى الدرجات هو القادر على إيجادها في الأمم والمدن. والملوك تبعا لذلك ليسوا ملوكا بالإرادة فحسب؛ ولكنهم ملوك بالطبيعة أيضا لأنهم خُلقوا ملوكا. ولا ينقص من قدرهم أنهم يصلون إلى الحكم أو لا يصلون. والملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام عند الفارابي هو الوحيد القادر على تأديب الأمم وتعليمها، مثلما هو حال رب المنزل في تأديبه أهل بيته، أو القيِّم على الصبيان والأحداث.

والنبي واضع النواميس والملك والفيلسوف والإمام والرئيس الأول عندالفارابي بمعنى واحد يدل على الاقتدار والتسلط المطلق على من تحت يده. واقتداره ليس بقوة خارجة عنه فقط، بل بما يكون في ذاته من عظم المقدرة. كل هذه الألفاظ تعني الشخص الذي اجتمعت فيه صفات القدرة المطلقة لصلته بالعقل الفعال، سواء انتفع به غيره أم لم ينتفع؛ إذ ليس عدم الانتفاع به من قِبل ذاته، ولكن من جهة مَنْ لا يصغي إليه. وسواء وُجد مَن يقبل منه أو لم يوجد فهو دائما الفيلسوف والنبي والملك والرئيس الأول والإمام. وكما أن الطبيب طبيب بمهنته وقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أم لم يجد، وجد آلة يستعملها في فعله أم لم يجد، كان ذا يسار أو فقر، إذ ليس يزيل طبه ألا يكون له شيء من ذلك. كذلك لا يزيل إمامة الإمام والفيلسوف والملك والنبي ألا تكون له آلات يستعملها في أفعاله، ولا ناس يستخدمهم في بلوغ هدفه.

وأهل المدينة الفاضلة الذين يؤدبهم الملك طبقتان خاصة وعامة، والخاصة هم الذين لهم رئاسة ما، مدنية أو صناعية، يرصدون بها لرئاسة ما مدنية. ولا يقتصرون في معلوماتهم على ما يوجبه بادي الرأي المشترك. أما العامة فمن ليس لهم رئاسة ما، مدنية أو صناعية، يرشحون بها لرئاسة ما مدنية؛ ويقتصرون في علمهم على ما يوجبه بادي الرأي المشترك.

هكذا وظف الفارابي الفلسفة اليونانية سياسيا ليبشر بفكرة الإمام الغائب المنتظر، أو الإمام الموجود الذي لا يستمع له الناس ولا يقبلون منه، أو الإمام المتمكن المستبد الذي يفعل ما يشاء وله العصمة من الخطأ، لأنه على اتصال بالموجود الأول.

وما ذهب إليه ابن سينا يكاد يكون نفس ما لدى الفارابي، ولا غرابة في ذلك فمرجع الرجلين واحد، هو كتاب "أتولوجيا" المقتبس من "تاسوعات" أفلوطين التي جمعها الإسكندر الأفروديسي. وذلك لأن عقيدة الفيض عند ابن سينا تستند إلى ثلاثة مبادئ هي:

1 - القول بأن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته هو الله تعالى، وإلى ممكن، أي واجب بغيره هو العالم.

2 - الزعم بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد، والله واحد فيجب ألا يصدر عنه إلا واحد، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

3 - الزعم بأن تعقل الموجود الأول هو علة للوجود على ما يعقله؛ فإذا عقل شيئا وُجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها.

ثم سار ابن سينا بعد ذلك على نهج رواد الفلسفة الإشراقية، بالتشريع والتنظير لنظم الاستبداد السياسي في شخص الرئيس الأول، الذي هو الفيلسوف والنبي والملك والإمام الذي يحتكر المعرفة، ويفعل في شعبه ما يشاء، ويختص بالاتصال بالله تعالى. ثم تدثرت هذه المعتقدات لديه من أجل تقريبها إلى العامة، بفكرة الإمام المعصوم أو الغائب المنتظر.

نفس المسار العقدي والفكري تقريبا سارت عليه جماعة "إخوان الصفا وخلان الوفا"؛ ومحور فكرهم السياسي أن العقل خليفة الله الباطن ورئيس الفضلاء. والإمام عندهم هو وحده المتصل بالفلك الأقصى أو العقل الفعال أو واجب الوجود، وهو صورة الصور وخليفة الله الظاهر في الأرض، والمتحكم في الجن والإنس والحيوان والنبات والمعادن والخيرات، وهو المعصوم من الخطأ، كلامه وحي وأعماله سنة، وله أن يفسر النصوص قرءاناً وسنةً؛ فيخصص عامها ويقيد مطلقها ويؤول معانيها وينسخ بعض أحكامها، ويضيف إلى شريعتها. كما أن من معتقداتهم الباطنية التي لا يبوحون بها لغيرهم أن الإمام بمنزلة العقل الفعال أو الموجود الأول، في حالة عدم وجود الناطق الذي هو النبي، لأنه يحل محله في رتبته. وفي حالة وجود النبي يحمل الإمام عندهم مرتبة النفس الزكية؛ وهو لديهم في عالم الدين والصنعة النبوية الرئيس الروحي الأعلى، ووجوده ضروري في كل زمان، ليكون حجة الله في أرضه والضامن لعباده التسرمد والخلود.

هكذا نشأت في صدر الدولة العباسية فكرة الحكم المطلق لدى فلاسفة المسلمين كافة؛ ولئن كان الحكم الفردي المطلق قائما قبل ذلك منذ سقوط الخلافة الراشدة؛ فإنهم قد سبقوا إلى تبريره فكريا وفلسفيا والتشريع له عقديا ودينيا. وكانوا يستطيعون أن يلتزموا الموضوعية والتوازن فلا يكتفوا بعرض آراء مدرسة الاستبداد الأفلاطوني، بل يعرضون بجانبها آراء المدرستين الأرسطية الدستورية والرومانية القانونية. ولو فعلوا لكسروا على الأقل الحلقة المفرغة التي حاصرت المسلمين بين نظامين استبداديين، نظام الملكية الوراثية الجبرية عند أهل السنة، ونظام الإمامة الاستبدادية الوراثية عند الشيعة والباطنية؛ ولاقتربوا بذلك شيئا ما، من المفهوم الإسلامي للحكم الذي يرى أن المجتمع مجموعة أفراد أحرار متساوين في الحقوق والواجبات، تحكمهم شريعة واضحة في الكتاب والسنة، بمنهج شوروي عام شامل، يتيح لهم التسلط على أمرهم كله، قرارا وتنفيذا ومراقبة ومحاسبة.

من هذا العرض المختصر، يمكن أن نوجز التصور السياسي العقدي، للرعيل الأول من فلاسفة المسلمين عامة، في سبعة أسس قام عليها هي:

1 - استنادهم إلى نظرية الفيض وهي كفر صريح.

2 - الفلك الأقصى حيّ عاقل مميز، يسير الموجودات ويحركها نيابة عن الله، وهذا أيضا تصور لا علاقة له بالإسلام.

3 - الحاكم والفيلسوف والملك والنبي والإمام والرئيس الأول ألفاظ مترادفة، تعني الاتصال المباشر بواجب الوجود، والعصمة التامة، والقدرة المطلقة على إصلاح الخلائق الذين هم مجرد أدوات لأفعالهم. وهذا التصور أيضا بعيد كل البعد عن العقيدة الإسلامية.

4 - الحاكم والفيلسوف والملك والنبي والإمام، يستمد النور من العقل الفعال الذي يستمد بدوره النور من الموجود الأول، ولذلك لا يصدر منه إلا الحسن. وهذا أساس الفكر السياسي لدى المعتزلة، ورئيسهم إبراهيم بن سيار النظام صاحب نظرية "الأصلح"، بمعنى أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح وليس له إلا ذلك، لأنه لا يستطيع إلا فعل الخير، فهو جواد كريم كالنبع الذي لا يصدر عنه جفاف، والشمس التي لا يصدر عنها ظلام، وفعل الخير واجب عليه. وهذه النظرية بلا شك تعبير مراوغ عن نظرية "الفيض" الوثنية.

5 - الحاكم أو الفيلسوف أو الملك أو النبي أو الإمام، لا يلتزم بالفضائل لأنها أوامر إلهية نزل بها الوحي قرءانا وسنة، ولكن لأنه مجبول على ذلك بالفطرة بسبب اتصاله بمصدر النور، فهو المعصوم ومرتبته فوق الخاصة والعامة.

6 - السعادة القصوى في الدنيا هي بلوغ كل فرد قمة كماله المؤهل له بالفطرة، إنْ ملكا أو خاصة أو عامة. أما الحياة الأخروية فقد جحدها كل هؤلاء الفلاسفة؛ إذ أنكروا المعاد الجسماني والبعث، وأولوا ما ورد في الشرع من نصوص حول اليوم الآخر والبعث والنشور والعرض والحساب والثواب والعقاب والجنة والنار، بأنه مجرد تمثيل بالمحسوسات لتقريب المعاني إلى أذهان العامة؛ وأن التسليم بالمعاد الجسماني وحياة الآخرة مجرد وسيلة للمحافظة على الأخلاق.

7 - البشر ثلاث طبقات، الأرفعون والخاصة والأوضعون، ولكل طبقة سماتها وفطرتها ودورها. وهم تبعا لذلك ثلاثة أصناف، حكام وأدوات حكم ومحكومون. وجذور هذه العقيدة تجد تربتها لدى البراهمة.

هذه زبدة التصور السياسي الفلسفي، وهو كما يتضح بجلاء يتعارض تعارضا مطلقا مع التصور الإسلامي، عقيدة وسلوكا ونظام حكم واجتماع.

ولئن حاولوا التمويه على هذا التعارض بتأويل بعض النصوص الإسلامية تأويلا يخدم هدفهم، وتأويل بعض الآراء اليونانية الوثنية بما يجعل بينها وبين الإسلام شبهة علاقة ووشيجة، فإن مثل هذه المحاولات البائسة ليست بجديدة في هذا الميدان. لقد سبقهم إليها فيلون الإسكندري (ت 50م)، فحاول تأويل الشريعة الموسوية بما يقربها من المعتقدات اليونانية؛ ومن الكنيسة المسيحية حاول ذلك أوريجنس (ت 254م)، والراهب أوغستينوس (ت430م)، ثم تداولها بعد ذلك من المسلمين، الكندي (185-250هـ / 801-871م) الذي رأى في رسائله، أن صدق المعارف الدينية يُعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا جاهل؛ ثم تبعه في ذلك من تلاه ممن سار على نهجه.

الفصل الرابع

التصنيف لدى فلاسفة المسلمين

كان الفارابي أول من خصص رسالة مستقلة عن "السياسة" كفن للتسيير الحكيم، ينتفع به كل من استعمله، ملكا أو مملوكا، رفيعا أو وضيعا. ثم تابعه في ذلك أبو القاسم المغربي، فخصص رسالة لسياسة الملك. وبعدهما صنف ابن سينا رسالته على نهج الفارابي شكلا ومضمونا؛ ثم تتابعت مصنفات الفلاسفة تحوم حول الموضوع ولا تقتحمه، تردد معانيه المطروقة ولا تضيف إليها أو تطورها، باستثناء محاولات خجولة في بحث نظم الملك والتدبير، لم تتحرر من المفهوم الأفلاطوني لطبيعة الملك وتميزه عن الخلق، وحقه في التحكم، مثلما هو لدى ابن أبي الربيع في كتابه "سلوك المالك في تدبير الممالك".

ونستعرض فيما يلي خلاصة لما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة في هذه المصنفات لتتضح الصورة ويتبين الأمر:

الفارابي ورسالته "السياسة"

ولد الفارابي، محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ، أبو نصر، من أبوين من أصل فارسي في مدينة فاراب سنة 260هـ/ 874م. كان أبوه من قواد الجيش، وتعلم على يد متى بن يونس، ثم اشتغل بحران على أبي حنا النصراني، ثم انتقل إلى بغداد واشتغل بدراسة الفلسفة اليونانية وألف بها معظم كتبه، ثم انتقل إلى دمشق فقربه سيف الدولة الحمداني وأكرمه وأجرى له راتبا لمعاشه. وتوفي بدمشق سنة 339هـ/ 950م.

رسالته "السياسة" أخرجها الراهب شيخو اليسوعي معتمدا على نسختين إحداهما بالمكتبة الشرقية، والثانية بمكتبة الفاتيكان. ثم حققها الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ونشرتها مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

قسم الفارابي رسالته إلى خمسة فصول بعد المقدمة:

في المقدمة شرح قصده من التصنيف، وهو ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس، سواء منهم الأرفعون أو الأوسطون أو الأوضعون. ثم بيَّن طريقة اكتساب السياسة بأن يتأمل المرء أحوال الناس ويمعن النظر فيها، ويميز محاسنها ومساوئها، نافعها

وضارها، ويجتهد في التمسك بالمحاسن والتحرز من المساوئ. مشيرا إلى أن المرء تتجاذبه قوتان: ناطقة، أي عاقلة، وبهيمية. ولكل منـــهما إرادة واختيار، وعليه أن يوهن القوة البهيمية ويخمدها، وهو لذلك بين حالين محمود ومذموم، في كل منهما له فائدة، هي تـــرويض الـــنفس علـــى التمسك بالمحمود وترويضها على الاحتراز من المذموم.

أما الفصل الأول، فتناول فيه وجوب معرفة الله تعالى معرفة عقلية مبنية على التأمل والاستقراء، على النهج الفلسفي اليوناني؛ ولم يرجع في ذلك مطلقا إلى الكتاب أو السنة.

وفي الفصل الثاني، بين ما ينبغي أن يكون عليه سلوك المرء مع رؤسائه ومن هم فوقه، من اجتهاد في خدمتهم، وإظهار لمحاسنهم، وحفـــظ لأسرارهم، وتتريه لهم عن القبائح، وحذر عند مناصحتهم ،وإنكار للذات عند خدمتهم، وإظهار الافتقار إليهم، والاستفادة من القرب منـــهم بتحصيل المنافع ...

وفي الفصل الثالث، بيَّن ما ينبغي أن يستعمله المرء مع أنداده، أصدقاء وأعداء، ومن ليسوا بأصدقاء ولا أعـــداء، صـــلحاء ونصـــحاء، أو سفهاء وأهل كبر ومنافسة.

وفي الفصل الرابع، بيَّن ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه، ضعفاء ومحتاجين، أذكياء متعلمين أو بلداء جهلة.

وفي الفصل الخامس، تحدث عن سياسة المرء نفسه، مالا واقتصادا، واستجلابا للجاه واللذة غير المحرمة، بتحصين الأسرار وأصالة الـــرأي والمشاورة، ومحاذرة الأعداء بالإحسان إليهم والشفاعة لهم بما يخمد ثائرتهم ويضعف أحقادهم.

وهو في رسالته كلها ظل وفيا للعقيدة اليونانية التي لا تؤمن بالمعاد الأخروي ولا بالحساب أو العقاب، وكانت توجيهاته خاصـــة بطـــرق استجلاب سعادة الدنيا التي هي في الفلسفة اليونانية الجاه واللذة وعلو المقام وتحصيل السعادة. وهي تعاليم تجعل الممتثل لهـــا مســـخ امـــرئ انتهازي من الطراز الأول.

أبو القاسم المغربي ورسالة "السياسة"

هو الحسين بن علي، أبو القاسم، ويُلقب بالوزير المغربي. فارسي الأصل، وُلد سنة 370هـــ / 980م. قتل الحاكم الفاطمي أباه وعمـــه وأخويه؛ ففر إلى الشام ثم بغداد والموصل. استوزره مشرف الدولة البويهي مدة قصيرة، ثم تنكر له ففر منه. وتقلبت به الأحـــوال واضـــطرب أمره إلى أن توفي سنة 418هـــ/1027م.

رسالته "السياسة" حققها الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، معتمدا على نسختين، تحمل الأولى رقم 6 اجتماع تيمور - وتحمل الثانية رقـــم 77 مجاميع مصطفى فاضل باشا بدار الكتب المصرية. وقامت مؤسسة شباب الجامعة في الإسكندرية بطباعتها ونشرها. قســـم أبـــو القاســـم رسالته إلى مقدمة موجزة وثلاثة أبواب:

في المقدمة بين مقصوده منها، وهو الفائدة التي يُعد العظماء عامة والسلطان خاصة، أولى الناس بها. ثم بين أنواع السياسات، وهي ثلاثة في نظره: سياسة السلطان لنفسه، وسياسته لخاصته، وسياسته لرعيته.

وخصص الباب الأول لطريقة إصلاح السائس نفسه بالمطعم والمشرب والحمام والرياضة واللذة، وبإحراز فضائل النفس والحـــرص علـــى معرفة التاريخ والاستفادة من التجارب، والتخلق بما يستجلب محبة الخلق وطاعتهم، إحسانا وعدلا ووفاء.

وفي الباب الثاني تحدث عن ضرورة إصلاح السلطان أخلاق خاصته، وتفقد أحوالهم، والإحسان إليهم، وبسط آمالهم في العفو عن الزلل، واختيار أكثرهم قدرة على الخدمة، قادة للجيوش وشرطة وقضاة ومحتسبين وجباة للأموال.

وفي الباب الثالث تحدث عن سياسة السلطان رعيته حزما وفطنة، وحسن سيرة، وتعرفا على طبقات العامة، وإكراما للأخيار، وتعطفا على الضعفاء وقمعا للأشرار، وحرصا على جمع الأخبار وكشف ما قرب منها أو بعد، سواء ما تعلق بأوليائه وأنصاره، أو أعدائه ومناوئيه.

ابن سينا ورسالته "السياسة"

هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، من أصل غير عربي، أبـوه مـن أهـل بلـخ، ولـد سـنة 370هـ/980م. حفظ القرآن وأتم دراسة اللغة والآداب، ثم درس الحساب والجبر والمقابلة، والمنطق والهندسة وعلم النجوم والطب. تقلـب في مناصب كثيرة عند أمراء عصره وناله نصيبه من السجن والمطاردة. ألف بطريقة موسوعية ما ينيف على مائة رسالة ومصنف، ولما اشتد بـه مرض الموت أعلن توبته وتصدق بماله كله على الفقراء، ورد المظالم على من عرفه، وأعتق مماليكه واعتكف على قراءة القرآن، وتـوفي سـنة 428هـ/1037م.

أما رسالته "السياسة" فقد حققها الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد من نسختين إحداهما في مكتبة ليدن بهولندا، والثانية بمكتبة السلطان أحمـد بإستانبول. ونشرتها مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

وقد قسم ابن سينا رسالته إلى مقدمة وخمسة أبواب:

في المقدمة تحدث عن اختلاف أقدار الناس وحاجتهم إلى السياسة بحسب مراتبهم، ملوكا وسوقة، رعاة ومرعيين، وساسـة ومسوسـين، خدما ومخدومين.

وفي الباب الأول تحدث عن سياسة الرجل نفسه، بأن يعلم أن له عقلا هـو السائس، ونفسا هي المسوسـة. ويعـرف أوجـه الفسـاد والصلاح، وضرورة اتخاذ أصدقاء صادقين في نصحهم له، واجتناب قرناء السوء، والتزام مناصحة رؤسائه وتقديم المشورة إليهم بالحكمة ...

وخصص الباب الثاني لسياسة الرجل دخله وخرجه، وبيان أسباب الكسب وصناعات ذوي المروءة، وسيرتهم ونفقـاتهم زكـاة وصـدقة ومعروفا وادخارا.

وبين في الباب الثالث سياسة الرجل أهله، هيبة وكرامة وتربية.

وفي الباب الرابع فصل ما ينبغي أن تكون عليه سياسة الرجل أبناءه، تربية بعد الفطام وفي مرحلة التمييز، واختيـارا للمـؤدب والمعلـم والوسط الدراسي.

وفي الباب الخامس تحدث عن حاجة الرجل إلى الخدم، وعن طرق اتخاذهم وسياستهم، وعن حقوقهم وواجباتهم.

ابن أبي الربيع وكتابه: "سلوك المالك في تدبير الممالك"

تبدو أهمية الكاتب والكتاب من كونهما يمثلان نهاية الحقبة العباسية، بكل ما تعنيه هذه الحقبة سياسيا من انهيار للدولة العربية واستئسـاد لأعدائها، وتحكم المماليك والعجم في دويلاتها المركزية كالشام ومصر والجزيرة ونجد والحجاز. وهما بذلك من خواتم فترة التصنيف السياسـي الفلسفي زمن المستعصم العباسي(ت656هـ/1258م).

قسم ابن أبي الربيع كتابه إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة:

بين في المقدمة بأسلوب متذلل دواعي التأليف بقوله: "وبعد، فإن الذي بعث المملوك على تأليف هذا الكتاب أمران، أما الأول فإنه وقـف على كتاب مشجر في حفظ البدن مختصر. ولا خفاء على كل ذي فطانة ومن به أدنى نظر في العلوم الحقيقية أن النفس أشرف مـن البـدن، فمراعاتها إذا وإصلاح أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل من أهم الأسباب، وأحرى بالتقديم عند ذوي الألباب؛ والثاني أن بعـض من أوامره مطاعة مجابة، وعوارض العوائق عن ملتمساته منحسرة منجابة، ومن اصطفاه الجناب المقدس وقدمه ورفعه على أمثاله وكرمه، أمـره أن يمضي ذلك الرأي في إنشاء الكتاب المقدم ذكره".

وفي الفصل الأول بين أن أكمل مراتب الإنسان، وأعلى درجات السعادة الأبدية تستحق بتوفر ثلاث عشرة فضيلة، هي: جـودة تخيـل، وصحة وفهم وحفظ وفطنة، ومحبة للعلم والصدق والعدل، وكبر نفس وقوة عزيمة، وترفع عن الشهوات واستهانة بالدينار والدرهم.

وفي الفصل الثاني بين أحكام الأخلاق وأقسامها.

وفي الفصل الثالث بين أصناف السيرة العقلية الواجب اتباعها والعمل بها.

وفي الفصل الرابع تحدث عن أقسام السياسات، ووجوب تبجيل الملوك وتعظيمهم، لأن ذلك هو سبيل تحصيل السعادة. ثم تطرق إلى ما يفتقر إليه الناس من حفظ للنوع، غذاء ولباسا ومسكنا وتناسلا وعلاجا، وكل ذلك يتم بتدبير الملوك الذين هم الحفظة على الخلق، وتنصيبهم يكون من الله تعالى.

ثم انتقل إلى الحديث عن أركان المملكة، وهي عنده أربعة أركان: الملك والرعية والعدل والتدبير، وفصل الحديث عن هذه الأركان بما لا فائدة من إيراده.

هذه نماذج من التصنيف السياسي لدى فلاسفة المسلمين، ولعل من نافلة القول أن نؤكد أنها وإن اختلفت بعض مضامينها، قد اتفقت في تعريفها للسياسة بأنها القيام بأمر الناس، بما يصلحهم من تحقيق المصالح المادية ودرء المفاسد؛ وفي إعراضها عن الاستشهاد بنصوص الكتاب والسنة، أو الإشارة إلى الآخرة والبعث والنشور؛ وفي التوجه بها إلى الملوك والسلاطين، سواء بمجرد التلميح والإشارة كما فعل الفارابي وابن سينا، أو بالتصريح الواضح كما فعل ابن أبي الربيع. وفي كل الأحوال تبدو المدرسة الأفلاطونية وسماتها بمفاهيم الحكم الفردي المطلق، جلية في كل ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة ومن سار على نهجهم.

الباب السادس

فقه الأحكام السلطانية لدى الفقهاء والمتكلمين

الفصل الأول

مصطلحات النظام السياسي لدى الفقهاء والمتكلمين

بعد عرضنا لآراء الفلاسفة المسلمين حول نظم الحكم والدولة من منطلقهم الفلسفي، نعرض لآراء طائفة أخرى من الأعلام هم الفقهاء والمتكلمون، وندرج ضمنهم كتاب السير والتاريخ فيما أُطلق عليه "الآداب الملوكية" و"مرايا الملوك".

وقد آثرنا أن يكون الفقهاء والمتكلمون في سياق واحد، لأن الفقهاء عادة يشتغلون بعلم الكلام إلا ما ندر؛ فالفقه يجمع الفريقين، وعلم الكلام يميز مراتبهم. ولئن كان مصطلح "فقيه" يختص بعلماء الأحكام الشرعية العملية إيجابا وحظرا وإباحة وندبا وكراهة، فإن المتكلم يتميز عن الفقيه بمعرفة علم الكلام المبني على المنطق ومدارك العقول، والنظر حدا وبرهانا ومقدمات ونتائج. ومن لا إحاطة له بهذا العلم عندهم فلا ثقة له بعلومه أصلا، كما قرر ذلك الإمام الغزالي في مقدمة كتابه "المستصفى".

ولئن كان المتكلمون قد بحثوا فقه الإمامة الكبرى في سياق دراستهم للعقيدة وأصول الدين، مجاراة لفقهاء الشيعة الذين يعدون الإمامة من أصل الدين، فإن غالبية الفقهاء أفردوا لها مصنفات خاصة، وفصلوا أحكامها الكلية والجزئية، ما تعلق منها بصلاحية الإمام اختيارا وعزلا واستنابة واستخلافا، وما تعلق بالوزارة والقضاء وإمارة الجيش وجباية الأموال زكاة وخراجا، وشؤون الإدارة والدواوين والحسبة.

إلا أن هذه المصنفات كثيرا ما تتشابه مواضيعها وتتقارب أساليبها، إلى حد يكاد يجزم المرء فيه بأن بعضها منقول عن بعض، مثلما هو الحال في كتابي "الأحكام السلطانية" للماوردي وأبي يعلى الحنبلي؛ إذ عاش المؤلفان في عصر واحد، وتوفي أحدهما الماوردي سنة 450هـ، والثاني الحنبلي سنة 458هـ؛ وعبارات الكتابين تكاد تكون واحدة، لولا أن أبا يعلى يذكر فروع الحنابلة ورواياتهم، والماوردي يذكر فروع الشافعية وخلافهم مع المالكية والحنفية.

لقد أطلق الفقهاء والمتكلمون على مباحثهم هذه مصطلحي "الأحكام السلطانية" و"الإمامة الكبرى"، أو الخلافة وإمارة المؤمنين؛ إلا أننا نؤثر أن نتخذ مصطلحا أكثر شمولا ومطلقية ومناسبة لمفاهيم العصر، يسع معاني المصطلحات التراثية إلى جانب ما يتعلق بجوهر تدبير أمر الأمة وشكله. ولعل مصطلح "النظام السياسي للدولة الإسلامية" يفي بما نرمي إليه. وذلك لأن نظام الدولة، أي دولة، ينبغي أن يتناول بالتأسيس

والتقنين والرعاية جميع أوجه السير العام لمرافقها، من القمة إلى القاعدة عموديا، ومن أقصى السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية والتربوية إلى أقصى مؤسسات المراقبة والمحاسبة أفقيا. والمصطلحات التي ابتدعت في الفقه السياسي لدى الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة قبلهم لا تتسع لكل هذه المعاني. من أجل ذلك ينبغي البدء بدراسة مدلول كل من هذه المصطلحات، لنتبين مدى كفايتها أو قصورها عن الأداء السياسي بشموليته التدبيرية عموديا وأفقيا، إدارة واقتصادا وسياسة واجتماعا.

على أن صعوبة تعترض سبيل هذه الدراسة، لأن بحثنا فيها شرعي وإن كان اعتمادنا فيها على اللغة؛ والشرع متلقى من الكتاب والسنة؛ ولكون الكتاب والسنة عربيين فلا بد من الرجوع إلى العربية في صميمها. إلا أن العربية نقلت إلينا لا على التواتر؛ فمعاني ألفاظها ظنية في غالب الأحيان إلا ما أثبت الوحي معناه أو نقله إلى معنى آخر. واللفظ كثيرا ما يوضع لعدة معان أو ينقل إلى معنى غيره، وليس لدينا ما يؤكد أنه وضع لهذا المعنى ثم نقل إلى الآخر، أو أنه وضع لجميع معانيه وضعا واحدا لنعتبره مشتركا. لذلك لا بد من الجمع بين طريقة استخدام اللفظ في الكتاب والسنة وبين استقصاء أصوله اللغوية التي لا شك أنها تومئ إلى بعض معناه من قريب أو بعيد.

والمصطلح الأول الذي اتخذه الفقهاء والمتكلمون عنوانا لدراستهم هو "الأحكام السلطانية". وهو مركب من لفظين، نعت ومنعوت، صفة وموصوف، وهو بشقيه اسم لعلم خاص. فلفظ "الأحكام" ليس اسما خالصا مطلقا قد انقطع عن نعته الذي يقيد معناه؛ لذلك لا بد في تعريفه من تعريف جزءي المصطلح.

والأحكام جمع مفرده حكم من فعل "حكم"، مضموم عين المضارع. والحاء والكاف والميم, كما في معجم مقاييس اللغة لابن فارس [1], أصل واحد هو المنع وتأويله المنع من الظلم، وسُميت حكمة الدابة لأنها تمنعها. والحكمة هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل، ومنه حكمت اليتيم تحكيما إذا منعته من الفساد، وأحكم الشيء إحكاما إذا أتقنه، والحكم بالضم القضاء في الشيء بأنه كذا أو ليس كذا.

والحكم عند النحويين الأصل والقاعدة، يقال الحكم في الفاعل الرفع.

وعند الأصوليين هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وعند الفقهاء عبارة عن أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين.

والحكم في علم القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام. قال القرافي: "حقيقة الحكم إلزام أو إطلاق"، فالإلزام كما إذا حكم القاضي بإلزام الصداق والنفقة، والإطلاق كحكمه بزوال المِلك في الأرض التي زال عنها الإحياء.

والحكم عند المناطقة هو النتيجة المستخلصة من مقدمتين بالقياس، فهو موجود في إحدى المقدمتين بالقوة ومعلوم عن طريق القياس بالفعل، وهو بذلك علم زائد بالفعل.

والحكم عند الفلاسفة ما كان نتيجة منطقية سلبا أو إيجابا لمحاكمات عقلية مبنية على مقدمات، مثل قولك: الصنعة تدل على الصانع، ولو تعددت الآلهة لفسد الكون.

وعلى هذا فالحكم من الألفاظ التي يتحد لفظها ويتكثر معناها لغة واصطلاحا، لذلك لا بد من استنطاق الاستعمال الشرعي لها، على اعتبار أن بحثنا شرعي مبتدأ ومنتهى.

وإذا ما استعرضنا أوجه الاستعمال القرآني للفظ "الحكم" ومشتقاته، نلاحظ أنه لم يستعمل قط بمعنى الحكم على الناس أو التحكم فيهم، وإنما ورد بصيغ الحكم بينهم والفصل في أمورهم والبث في قضاياهم. ووقوعه دائما يكون على القضية موضوع الحوار أو البحث أو الخلاف أو التصرف، لا على الشخص ذي العلاقة، حقيقيا كان أو اعتباريا؛ من أجل الوصول إلى حل أو منهج أو قضاء بإلزام أو إطلاق. وهذا يبعد ما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون في فقه الأحكام السلطانية، من أنه حكم على الناس من قبل حاكم، رئيسا كان أو ملكا أو أميرا.

على هذا النحو سار الأصوليون، فأجمعوا على أن الحاكم هو الله تعالى بأوامره في الكتاب والسنة؛ وإنما يطلق على منفذي الأحكام بين الناس لفظ "حاكم" مجازا لا حقيقة. يقول الله تعالى:

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ النساء 58.
- ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ النساء 65.

---

[1] - 91 / 2

- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ النساء 105.
- ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ المائدة 42.
- ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ الأنبياء 78.

هكذا وردت سائر الآيات بمعنى البث والفصل والقضاء، لا بمعنى تحكم فرد أو جماعة في فرد أو جماعة، و لم تقسم الأمة إلى حكام ومحكومين كما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون وعامة السياسيين.

ولئن كانت أحكام الكتاب والسنة طالت قسطا هاما من تصرفات الإنسان، فإن الشارع الحكيم ترك مجالا واسعا يحكم فيه الناس بطريق الإنشاء وبكامل حريتهم، تحت نظر الشريعة قواعد ومقاصد ومصالح؛ هذا المجال جعله الله عز وجل ملكا لهم وتحت سيطرتهم وتسلطهم، وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38.

والحكم بهذا المعنى القرآني يتخذ صورتين:

صورة القضايا التي بثت فيها الشريعة وحسمت بطريق الإلزام.

وصورة القضايا التي تحكم فيها الأمة شورويا بطريق الإنشاء.

وما يعنينا في هذا البحث هو الصورة الثانية، أما الصورة الأولى فالناس فيها مجرد منفذين للأحكام الشرعية.

على هذا فالحكم الإنشائي يعني تسلط الناس على أمرهم الدنيوي بطريق الإنشاء، وقد حوى في هذا المجال بمضمونه وإيحاءاته، كل المعاني اللغوية الحقيقية والمجازية والشرعية والاصطلاحية؛ فهو منع لأمر الناس من الفساد، وحَكَمَتُهُ التي تضبطه تبعا للمفهوم اللغوي الصرف، وهو قضاء فيه بمعنى الحكم عليه والفصل فيه، وهو القاعدة التي وُضعت له والحكمة التي رشَّدت التصرف فيه.

أما صفة "السلطانية" في تعبير الفقهاء "الأحكام السلطانية"، فقد أخرجت المصطلح عن جميع المعاني السابقة، لأنها ربطت الحكم بالسلطة والتسلط والسلطان. يتضح هذا باستنطاق أصلها اللغوي واستعمالها الشرعي.

فالسين واللام والطاء كما في معجم مقاييس اللغة لابن فارس[1]، أصل واحد هو القوة والقهر، من التسلط وهو القهر؛ ولذلك سُمي السلطان سلطانا.

وفي تاج العروس[2]: السَّلِط والسليط: الشديد، يقال: حافر سَلِطٌ وسليط أي شديد. والسليط والسليطة من الرجال والنساء من بلسانه حدة أو طول. والسلطان: الحجة والبرهان والمعجزة، قال تعالى: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ الرحمن 33، ﴿وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ الذاريات 38. ورد اللفظ في هاتين الآيتين الكريمتين بصيغة الجمع، مفرده سليط، مثل قفيز قفزان وبعير بعران. والسلطان من كل شيء شدته وحدته وسطوته.

وفي الصحاح[3]: السلاطة القهر، وقد سلطه الله فتسلطن عليهم، والاسم: السلطة بالضم، وسنابك سلِطات أي حداد.

قال أبو هلال العسكري[4]: "السلطان قوة اليد في القهر للجمهور الأعظم وللجماعة اليسيرة أيضا، ألا ترى أنه يقال للخليفة سلطان الدنيا وملك الدنيا... وقيل: السلطان المانع المسَلَّط على غيره من أن يتصرف على مراده، ولهذا يقال: ليس لك على فلان سلطان فتمنعه من كذا...".

إن لفظ "الأحكام" إذ وُصف بـ"السلطانية" وقُيِّد بها أصبح معناه: الأحكام القاهرة والشديدة والحادة والتسلطية، والمانعة من التصرف المتغلبة على كل حجة وقوة.

كل هذه الصفات تبين الزاوية التي انطلق منها الفقهاء والمتكلمون عندما استحدثوا هذا المصطلح؛ وهو ما يتعارض تعارضا مطلقا مع جميع المبادئ والقيم والتشريعات التي أتى بها الإسلام. والرسول r وهو سيد ولد آدم يخاطبه ربه عز وجل بقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ الغاشية 22. كما أن مفهوم التسلط والقهر والسيطرة على العباد ينكره القرآن جملة وتفصيلا، يقول الله تعالى:

---

[1] - 3 / 95
[2] - 5 / 158
[3] - 3 / 1133
[4] - الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص 182

- ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ الرعد 16.
- ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ إبراهيم 15.
- ﴿إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ﴾ القصص 19.
- ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنْ الْغَاوِينَ﴾ الحجر 42.

وفي الحديث النبوي:

- "فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والجبارين" البخاري ومسلم.
- "بئس العبد عبد تجبر واعتدى" الترمذي.

وهذا ما يجعل مصطلح "الأحكام السلطانية" لا ينطبق على النظام السياسي للدولة الإسلامية، ولا يمثل مطلقا العلاقة الحقيقية التي ينبغي أن تبنى بين الأمة وبين قيادتها في ظل تعاليم الإسلام.

أما مصطلح "الإمامة" فقد اتخذه المتكلمون والفقهاء مرادفا لمصطلحي "الخلافة" و"إمارة المؤمنين". واللفظ مصدر الفعل "أَمَّ" القوم وأَمَّ بهم إذا تقدمهم وصار لهم إماما، سواء إلى صراط مستقيم أو إلى ضلالة. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ الأنبياء 73، ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ القصص 41.

وفي تاج العروس[1]: أمَّه يؤمه أمّاً: قصده وتوجه إليه، وفي حديث ابن عمر: (من كانت فترته إلى سنة فلأم ما هو)، أي قصد الطريق المستقيم، والإمام كل من ائتم به قوم من رئيس أو غيره.

وفي الصحاح[2]: رئيس القوم: أمهم، والعَلَم الذي يتبعه الجيش الأم.

وفي الاستعمال الإسلامي "الإمام" من له مسؤولية دينية نبوة أو إرشادا أو صلاة. قال تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة 124. وقال أيضا: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء 71. وفي الحديث النبوي من رواية أنس: "لعن رسول الله r ثلاثة: رجل أمَّ قوما وهم له كارهون...".

إن أصل الاستعمال الديني لهذا المصطلح كان إمامة الصلاة، ولكن التوسع في استعماله جعلهم يطلقونه فيما بعد على كل قدوة في علم أو فن أو صناعة. أما الاستعمال السياسي فقد ورد متأخرا، وإنْ مهدت له إشارات بعد وفاة الرسول r إذ قال بعض الصحابة عن أبي بكر: "اختاره النبي r لصلاتنا، فكيف لا نرضاه لدنيانا"، وقال الإمام علي كرم الله وجهه: "حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدي الأمانة، فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا".

ذلك أن المسلمين أول عهدهم بالدولة بعد وفاة النبي r استحدثوا مصطلح خليفة، ثم في عهد عمر استحدثوا مصطلح "أمير المؤمنين"، ثم في القرن الهجري الثاني عندما تبلور الفكر السياسي الشيعي، الذي ربط الأمر بأصل الدين وحياً ووصيةً ومعصوميةً وامتداداً للنبوة، ظهر مصطلح "الإمامة" متميزا بسماته وخصائصه؛ فتبنته الدعوة العلوية أول الأمر، ولُقب به إبراهيم بن محمد، ثم تبنته الدعوة العباسية بعد أن التفت على الدعوة العلوية وصادرتها؛ ثم انتقل في عهد التصنيف السياسي إلى أبحاث المتكلمين السنة، فقسموا الإمامة إلى صغرى هي إمامة الصلاة وكبرى هي رئاسة الدولة. وكان الفلاسفة المسلمون من قبلهم قد استخدموا اللفظ، مرادفا للفظ "الفيلسوف" و"النبي" و"الملك" الذي يتصل بالعقل الفعال ويستمد النور من الموجود الأول، ويقدر وحده على تربية الأمة وتعليمها.

ولئن كان مدلول "الإمامة" لدى أهل السنة يختلف عن مدلوله لدى الشيعة وينقضه، سواء من حيث طبيعة المنصب أو صفات الإمام ومهامه، وكان مدلوله لدى الشيعة يختلف عما عند أهل السنة وينقضه، فإن هذا المصطلح عند التحليل يُنقض بثلاث ملاحظات:

أولها أن قياس أمر الحكم على إمامة الصلاة غير مُسَلَّم به؛ لأن إمام الصلاة منضبط بأحكامها؛ وهو إذ يصلي بالناس وللناس، مقتدى به ومقتديا بالرسول r مجرد منفذ لأحكام الصلاة. وكذلك إمام الحكم, إذا جاز القياس, ينبغي أن يكون مجرد منفذ لأحكام الشريعة في أمر الدين ولقرارات الأمة في أمر الدنيا، فإن لم يفعل فسد القياس. كما أن إمامة الصلاة تتعدد بتعدد المساجد، ولكل مسلم حق الاختيار بين

---

[1] - 8 / 189
[2] - 5 / 1863

المساجد والأئمة، حسب علمه بمستوى الإمام وكفايته وعدالته، وهو مأجور على اجتهاده في الاختيار لا موزور؛ وعلى المأمومين واجب رد الإمام وإصلاح خطئه وتذكيره إن نسي، كما لهم حق عزله عن الإمامة بالجهل أو التهاون أو الفسق والفجور.

أما الإمام الأعظم لدى الفقهاء والمتكلمين، فإنه سائب يفعل ما يشاء، شوراه غير واجبة أو ملزمة، وتدبيره لأمر الأمة فردي، وتصرفه في الدماء والأرواح والأبشار والأعراض والأموال لا حدود له، والخروج عليه حرام ما دام يقوم "بمكائه وتصديته"، فإن لم يقم بذلك فنظرية خوف الفتنة خير ضمان لبقائه في السلطة طول حياته، وبعد مماته في من يرثه من ذريته وأقاربه.

والثانية أن ما رُوي عن بيعة أبي بكر وقياسها على نيابته عن الرسول r في إمامة الصلاة، يجعل إمامة الصلاة هي الكبرى؛ لأنها أمر ديني محض والصلاة عماد الدين؛ ويجعل ولاية أمر المسلمين هي الصغرى، لأنها مجرد أمر دنيوي. ولكن الفقهاء والمتكلمين عكسوا ما ذهب إليه الصحابة وجعلوا أمر الدنيا إمامة كبرى وأمر الدين إمامة صغرى.

والثالثة أن إمامة أبي بكر للصلاة كانت اختيارا من الرسول r وتزكية منه للصديق. أما "الأئمة الأعاظم" لدى الفقهاء والمتكلمين فأكثرهم لا يصلح لإمامة الصلاة، لفسق معتقد أو فسق سلوك أو جهل وأمية.

أما مصطلح "أمير المؤمنين" فهو مركب إضافي يحصر الإمارة في المؤمنين، أي المسلمين. وأصل استعماله أن عمر بن الخطاب t طلب من عامله بالعراق أن يبعث إليه برجلين عارفين يسألهما عما يريد، فأنفذ إليه لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم، فلما وصلا المدينة دخلا المسجد فوجدا عمرو بن العاص فقالا له: "استأذن لنا على أمير المؤمنين"، فقال لهما عمرو: "أنتما والله أصبتما اسمه". ثم دخل على عمر فقال: "السلام عليك يا أمير المؤمنين"، فقال عمر: "ما بدا لك يا ابن العاص؟ لتخرجن من هذا القول"، فقص عليه عمرو القصة فأقره على ذلك، فكان أول تلقيبه بأمير المؤمنين.

أما الأصل اللغوي، فإن لفظ أمير من فعل "أَمَرَ" بفتح الميم وضمها إذا ولِيَ، وبكسر الميم إذا صار ذا أمر. والهمزة والميم والراء كما ذكر ابن فارس[1] في معجمه أصول خمسة:

- الأمر من الأمور: الشأن، كقولهم: هذا أمر رضيته.
- الأمر ضد النهي، كقولهم: لي عليك إمرة مطاعة.
- والأَمَر بفتح الميم: النماء والبركة، كقولهم: امرأة أمِرَة، أي مباركة.
- والأمر: المَعْلَمُ، أي العلامة ومنه أمار الطريق أي معالمه.
- والإمر بكسر الهمزة: العجب، ومنه قوله تعالى: (قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا) الكهف 71.

والإمارة والإمرة: الولاية، والأمير: المُسلَّط والملك والمشاور وقائد الأعمى. ورجل إِمَّر وإمرة، مثل إِمَّع وإمَّعَة: ضعيف لا رأي له يأتمر بكل آمر، كقولهم أمير مسلط وشعبٌ إِمَّرةٌ.

وقد كان لفظ "أمير" في عهد الرسول r يُطلق فقط على القائد العسكري الذي يعينه رسول الله r للكتيبة أو السرية أو الجيش، في إطار الطاعة المطلقة التي يقتضيها انضباط الجندي أمام قائده، والقائد أمام رمز الأمة الذي هو رسول الله r ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني". لذلك لا يستقيم قياس أمر رئاسة الدولة على إمارة الجيش التي تضبطها نصوص الكتاب والسنة المتعلقة بحالة الحرب.

كما أن مفهوم التسلط والحكم والطاعة المطلقة الذي يومئ إليه لفظ "أمير"، وتخصيصه بالمؤمنين الذي يخرج من مشموله أهل الذمة والمستأمنين والمعاهَدين، وكافة المقيمين بأرض الإسلام من غير المسلمين، يجعل استعمال مصطلح "أمير المؤمنين" لا يرسم المعالم الحقيقية للنظام السياسي الإسلامي.

أما مصطلح "خليفة" فجذره اللغوي مادة "خلف"، والخاء واللام والفاء أصول ثلاثة:

الأول: خلاف قدام، كقولك: هذا خلفي وهذا قدامي.

والثاني: التغير، كقولهم: خلف فوه، إذا تغير، ومنه قوله r : "لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك".

---

[1] - 1 / 137

والثالث: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، ومن هذا الأصل قولهم: هو خلف صدق من أبيه وخلف سوء من أبيه، فـــإن لم يـــذكروا صدقا ولا سوءاً قالوا للجيد: خلَف بفتح اللام وللرديء خلْف بسكون اللام.

والخليفة جمع خلائف، جاؤوا به على الأصل مثل: كريمة جمع كرائم. وجمعوه أيضا على خلفاء من أجل أنه لا يقع إلا على مذكر، وفيـــه الهاء، فجمعوه على إسقاط الهاء مثل ظريف جمع ظرفاء.

ثم نُقل لفظ "الخليفة" إلى معنى رئاسة الدولة والولاية العامة على الأمة في عهد أبي بكر، عندما خاطبه أحدهم بلقب "خليفة الله"، فاعترض على ذلك، لأن الخلافة لا تكون إلا عن غائب، فأُطلق عليه لقب "خليفة رسول الله **r** ، ثم استعيض عنه في عهد عمر بلقب "أمير المـــؤمنين" الذي ارتاحت إليه فطرة المسلمين، لأن النبوة لا يسد مسدها أحد، وقد ختمت الرسالة؛ وأبو بكر نفسه انتبه إلى هذا عندما خاطب المســـلمين قائلا: "أيها الناس إنما أنا مثلكم، وإني لعلكم تكلفوني ما كان رسول الله **r** يطيق. إن الله اصطفى محمدا على العالمين وعصمه من الآفـــات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فأعينوني، وإن زغت فقوموني". كما أن الإمام علي عندما قيل له: "يدعوك خليفة رسول الله **r** "، قال: "لسريع ما كذبتم على رسول الله **r** ".

أما التأصيل الفقهي للقب "خليفة" فقد ظهر عقب بزوغ عصر التدوين لدى المفسرين، إذ ربطوه بقوله تعالى: **(**إِنِّي جَاعِلٌ فِـــي الْـــأَرْضِ خَلِيفَةً**)** البقرة 30. إلا أن هذا الربط غير سليم، لأن هذه الآية القرآنية لا علاقة لها بما ذهبوا إليه، فهي خاصة بخلق آدم عليه السلام في ضمير الغيب، ولم يرد في شرحها نص من كتاب أو سنة، وأقوال المفسرين فيها مضطربة؛ وذلك ما أشار إليه أبـــو منصـــور الماتريـــدي بقولـــه في "تأويلات أهل السنة"[1]: "القول فيما يتوجه إليه مما تضمن قصة آدم عليه السلام من سورة البقرة، والكشف عما قال فيها أهل التفسير؛ مـــن غير شهادة لأحد منا لإصابة جميع ما فيه من الحكمة، أو القطع على تحقيق شيء وجهوا إليه بالإحاطة".

على أساس هذا المصطلح بمفهومه لدى المفسرين قامت الدول أموية وعباسية وعثمانية، وظلت الدعوة إليه قائمة حتى عصرنا الحديث.

ولئن كان مصطلح "خلافة"، لا خليفة، ورد عن النبي **r** ، فإنه ورد مقيدا بلفظ "منهاج النبوة"، أي "خلافة على منهاج النبـــوة"؛ وهـــذه إشارة منه **r** إلى شكل النظام السياسي الإسلامي وجوهره.

وشكله خلافة، لا خليفة، أي نظام تقوم فيه الأمة بتدبير أمرها بنفسها، جيلا يخلف جيلا، ورجال التنفيذ، السلطة التنفيذية، خلفاء عـــن الأمة وخدام لها في تنفيذ قراراتها.

أما جوهره فمنهاج النبوة، وهو ما كان يطبقه الرسول **r** والراشدون بعده، إذ جُعل أمر الأمة الدنيوي ملكا لها تقرر فيه بالشورى العامة ما تشاء تحت عين الشرع وحاكميته.

ولعل الانحراف عن هذا النهج كانت له أسبابه التراثية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، مما شرح فيما سبق من ثنايـــا هـــذا الكتاب بالفصل الأول من الباب الرابع تحت عنوان: "الانحراف عن النهج النبوي وآثاره".

الفصل الثاني

تعريف الخلافة وخصائصها لدى الفقهاء والمتكلمين

كان مدى ما بلغناه في ما سبق ما رأيناه صوابا، عنوانا للنظام السياسي الإسلامي، وهو مصطلح الخلافة؛ على أن تكون بمنهاج النبوة كما عبر عن ذلك النبي **r** ، وأشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: **(**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**)** الشورى 38، وكما طُبق واقعا ملموسا في عصـــري البعثة والخلافة الراشدة.

إلا أن هذه المعاني التي دل عليها التعبير النبوي وأشار إليها القرآن الكريم وبنت نموذجها السنة العملية، لم يستوعبها قط مصطلح الخلافـــة لدى الفقهاء والمتكلمين.

---

[1] - ص 85

ولكي تتضح الصورة ينبغي بحث تعريفهم لها، وبيان الأسس الفقهية التي بنوا عليها تنظيرهم لنظمها وخصائصها وسماتها.

في مقدمة ما عرف به الفقهاء الخلافة، يبرز ما أورده أحد أقطاب الرعيل الأول وهو الماوردي[1] بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبـوة في حراسة الدين وسياسية الدنيا"، وقوله[2]: "هي تفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهرا".

كما عرفها التفتزاني بأنها[3]: "رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي r ".

وقال عبد الرحمن الإيجي[4]: "قال قوم: الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، ونُقض بالنبوة. والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول r في إقامة الدين يجب اتباعه على كافة الأمة. وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام في ناحية، والمجتهد والآمر بالمعروف".

أما ابن خلدون[5]، فيفرق بين الخلافة وبين الملك الطبيعي وبين الملك السياسي بقوله: "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغـرض والشهوة، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافـة علـى مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخـرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا".

وفي كتاب "الخراج"[6] عدها أبو يوسف خلافة عن الله؛ إذ قال: "إن الله بمنه ورحمته جعل ولاة الأمور خلفاء في أرضه، وجعل لهم نـورا يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم".

وعدها أبو الحسن الأشعري خلافة لرسول الله r إذ قال عند حديثه عن خلافة أبي بكر[7]: "أطبقوا على البيعة لـه والانقيـاد لإمامتـه والركون تحت رايته، واتباع أمره، وقالوا له يا خليفة رسول الله r ، ولا يجوز أن تجمع الأمة على خطأ.

وفي كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" عقد الغزالي فصلا كلاميا قال فيه:[8] "نظام الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعـا، وهـذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها. ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع... وعلى الجملـة لا يتمـارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء، لو خُلُّوا وآراءهم، و لم يكن لهم رأي مطـاع يجمـع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم؛ وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الـدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعا".

كذلك الفخر الرازي قال[9]: "إن العلم الضروري حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس قاهر ضابط فإن حال البلـد يكـون أقـرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس.. لا معنى للإمامة إلا التصرف في جميع الأمة".

وفي "حاشية رد المحتار على الدر المختار" لابن عابدين[10]: "الإمامة صغرى وكبرى، فالكبرى استحقاق تصرف عـام علـى الأنـام أي الخلق".

وفي "الرسائل الكلامية" يبين الجاحظ أن الحاجة ملحة إلى الإمام فيقول:[11] "لو ترك الناس وقوى عقولهم وجماح طبائعهم ورغبة شهواتهم وكثرة جهلهم... كان قد كلفهم شططا وأسلمهم إلى عدوهم. فلما كان ذلك كذلك علمنا أن الله تعالى حيث خلق العالم وسكانه، لم يخلقه إلا لصلاحهم، ولا يجوز صلاحهم إلا بتنقيتهم، ولولا الأمر والنهي ما كان للتنقية وتعديل الفطرة معنى. ولما كان لابد للعباد من أن يكونـوا مأمورين منهيين بين عدو عاص ومطيع ولي، علمنا أن الناس لا يستطيعون مدافعة طبائعهم ومخالفة أهوائهم إلا بـالزجر الشـديد، والتوعـد

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 5
[2] - تسهيل النظر للماوردي ص 4
[3] - تقريب المرام للتفتازاني ص 321
[4] - المواقف للإيجي ص 395
[5] - مقدمة ابن خلدون ص 191
[6] - الصفحة 11
[7] - اللمع لأبي الحسن الأشعري ص 20
[8] - الصفحة 147
[9] - أصول الدين للرازي ص 134
[10] - ج 1 ص 548
[11] - الصفحة 184

بالعقاب الأليم في الآجل، بعد التنكيل في العاجل، فلما كان ذلك كذلك علمنا أنه لا بد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم. ووجدنا الأئمة ثلاثة: رسول ونبي وإمام، فالرسول نبي وإمام، والنبي إمام وليس برسول، والإمام ليس برسول ولا نبي".

أما إمام الحرمين فيعرف الخلافة بأنها[1]: "رئاسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة، الحوزة، أي البلاد، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الجنف (أي الانحراف والميل) والحيف (أي الظلم والجور)، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين".

هذا أهم ما عرف به الفقهاء والمتكلمون الخلافة؛ وإنك لواجد غيره لدى كل من تصدى لهذا الموضوع بالبحث والدرس، وإن لم يخرجوا جميعا عن مضمون ما تقدم؛ لذلك لا فائدة من الاستقصاء، ويكفي ما أوردنا لمعرفة خصائص الخلافة وسماتها ومميزاتها في نظرهم، مما نوجزه فيما يلي:

1 - أن الخلافة رئاسة قاهرة تسلطية، وإن اختلف التعبير عن ذلك من فقيه أو متكلم إلى غيره. فهي عند الماوردي "تفويض إلى سلطان... ليكون بالطاعة قاهرا"ولدى الغزالي "داء الأمة لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع". ولدى الرازي "لا بد للأمة من رئيس قاهر ضابط". وعند ابن عابدين "استحقاق تصرف عام على الأنام". وعند الجويني والتفتازاني "رئاسة تامة".

2 - أن الخلافة تصرف عام في أمر الأمة الديني والدنيوي واحتكار له؛ لأنها خلافة عن النبوة في أمر الدين والدنيا كما لدى الماوردي والتفتازاني والإيجي، ولأنها في نظر ابن خلدون حمل الكافة على مقتضى الشرع في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، ولأن الخليفة عند أبي يوسف نائب عن الله تعالى، وعند الجاحظ في الرتبة الثالثة مباشرة بعد الرسول والنبي، ومتضمن الخلافة عند الجويني مهمات الدين والدنيا، وعند الغزالي لا بد للناس من إمام يعرفهم جميع مصالحهم والسلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين.

3 - أن الخلافة تصرف عام في الأمة نفسها خاصتها وعامتها، كما قال الجويني. والتصرف العام في أي أمر شرعا وقانونا، يوحي بمعنى الملكية له وعدم المساءلة عنه، بحيث تُعد الأمة سائمة في يد مالكها، عليها اتباعه والانقياد لإمامته وامتثال أمره كما قال الأشعري. ولولا الرأي المطاع لهلك الخلق كلهم كما ذكر الغزالي...

4 - أن الخلافة تسلط فردي على الأمة لا يشترك فيه مع الخليفة أحد. وكل ما عرف به الفقهاء والمتكلمون هذا المنصب، لم يشر إلى وجوب استعانته بأحد أو استشارته لغيره؛ وهذا الموقف منهم نتيجة منطقية لوضعهم الإمامة في مقام النائب عن الله أو عن الرسول ﷺ . بل إن منهم من قاس أمر الإمام في علاقته بالأمة على الزوج بالنسبة لزوجته عقدا وقيومية واستدامة.

5 - أن الخلافة مسؤولية فردية لا أمام الأمة مطلقا، ولكن فقط بين يدي الله تعالى يوم القيامة. وما دام الإمام سيحاسب يوم القيامة على عمله في الدنيا وحده، فليس عليه أن يستشير أحدا، لأن الأمر أمره والعمل عمله والمحاسبة الأخروية له وحده. لذلك فالشورى في حقه غير ملزمة، وهي مجرد شعيرة تعبدية مندوب إليها بينه وبين خالقه.

6 - أن الخليفة مسؤول وحده عن تنفيذ أحكام الشريعة؛ لأنه نائب عن النبي ﷺ أو عن الله تعالى. مما يعطيه حق احتكار التشريع الإسلامي وشرحه وتأويله وتوجيهه وتطبيقه.

7 - أن الأمة كلها قاصرة غير رشيدة، لا تستطيع التمييز بين ما يضرها وبين ما ينفعها، ولا تكبح طبائعها السائبة إلا بالزجر الشديد والعقاب والتنكيل، الذي يقوم به الرئيس القاهر المطاع.

8 - أن الخليفة ضامن شخصيا لوحدة الأمة وتماسكها، ولا يجوز تبعا لذلك تعدد الأئمة سدا لذريعة تمزق البلاد والعباد. إلا أن هذا المبدأ لم يكن له ما يحفظه إلا قوة جند الخليفة، فلما تمزقت هذه القوة وضعفت واستبد بشراذمها الأمراء المتناحرون، عجزت عن حماية الوحدة، فقامت الدويلات المذهبية والعرقية في الشرق والغرب، واضطر الفقهاء والمتكلمون بضروب من الاستنباط المتكلف إلى التشريع لجواز تعدد الأئمة.

9 - أكثر ما عرف به الفقهاء والمتكلمون طبيعة الخلافة ومميزاتها وخصائصها، إن لم نقل كله، لا يستند إلى الكتاب والسنة إلا بضرب من التكلف الشديد والتأويل البعيد، الذي لا يمت بصلة وثيقة إلى طرق الاستنباط الشرعي الموثوق به؛ وكان اعتمادهم في ذلك على ما ظنوه

[1]- غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين ص 15

مدارك للعقول ومصالح مرسلة. وهو ما أشار إليه إمام الحرمين عند تعريفه للإمامة في كتابه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقــاد" مــن أن الكلام في الإمامة[1]: "يعتوره محظوران عند ذوي الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدي الحق، والثاني من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطع فيها"، وما أكده أيضا في كتابه "غياث الأمم" إذ قال[2]: "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصـيل الإمامــة، والخبر المتواتر معوز أيضا"، وزاد[3]: "إن معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة" وأضاف[4]: "معظم مسالك الإمامة عرية عن مسالك القطع خلية عن مدارك اليقين".

وكان مما عاق رؤية معظم الفقهاء والمتكلمين لطبيعة الخلافة الراشدة ومميزاتها، عدم وضوح تصورها في أذهانهم؛ وشعورهم بأنهم ينوبــون عن الأمة في التفكير والتمييز بين المنافع والمضار، وأنهم يساعدون الحكام على القيام بمهامهم؛ لأن الولاية علــى الأمــة في نظــرهم ولايتــان إحداهما سياسية خاصة بالحكام، والثانية فقهية خاصة بالعلماء؛ واعتبارهم ذواتهم وأشخاصهم مقياسا وحيدا للمعرفة، وإسقاطهم على الأمــة حالاتهم النفسية رهبا ورغبا، وعلاقاتهم بالملوك ولاء وعداوة.

هذه خلاصة تصور الفقهاء والمتكلمين لنظام الخلافة من خلال تعريفهم لها؛ وهو كما رأينا نظام حكم فردي استبدادي مطلق، بعيد كــل البعد عن جوهر النظام السياسي الإسلامي وشكله.

وقد ساهم هذا التصور إلى حد بعيد في تعطيل نمو الفكر السياسي لدى المسلمين، وعاق قيام المؤسسات الشوروية والتشريعية والتنفيذيــة والاقتصادية والمحاسبية، الخاصة بتسيير دواليب الدولة وتطويرها وتنميتها وحمايتها، وجعلها مسايرة لتطور الزمان والبيئة وحاجات الناس.

الفصل الثالث

دليل وجوب الخلافة لدى الفقهاء والمتكلمين

حاول الفقهاء والمتكلمون من كل مذهب، البحث عن دليل شرعي لوجوب إقامة الخلافة ونصب الإمام؛ وذهب الاستنباط بهم مــذاهب شتى، وكاد إجماعهم ينعقد على الوجوب، لولا عبد الرحمن بن كيسان الأصم الذي رأى غير ذلك، وبعض الخوارج الذين أجازوا الاســتغناء عن الخليفة إذا انتظم أمر الأمة، وكف الناس عن التظالم.

ولئن كان مستند الوجوب عند كثير من المعتزلة وبعض أهل السنة عقليا، كما لدى الجاحظ وأبي الحسن البصري والإمام الرازي؛ فــإن كافة الشيعة وجمهور أهل السنة يرون الوجوب مستفادا من الشرع المنقول، على اختلاف بين من يراه منهم أصلا من أصول الدين كالإمامية، وبين من يراه فقها من الفروع كما لدى أهل السنة والزيدية.

ذلك أن الشيعة يرون الإمامة ليست من المصالح العامة التي تُفوض إلى نظر الأمة؛ وإنما هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجــوز عقــلا للنبي r إغفاله، بل عليه تعيين الإمام المعصوم من الكبائر والصغائر. وساقوا لذلك أدلة من القرآن والسنة أولوها لإثبات رأيهم، وأوّلها أهــل السنة لنقضه.

ولئن ذهب الشطط بالشيعة إلى أن أوجبوا على الله تعالى تعيين الإمام المعصوم، بدعوى اللطف بالخلق وضرورة تعليمهم معرفة الله وأسرار الدين وفعل الواجبات وترك القبائح، حفظا للشريعة وتبيانا لها؛ فإن أهل السنة قد جنح الشطط ببعض فقهائهم ومتكلميهم في تقــدير أهميــة الإمامة إلى حد ربطوا فيه بينها وبين بقاء الدين. من ذلك ما ذهب إليه الإمام الغزالي[5]، قال: (فليت شعري، من لا يساعد على هذا، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن؟، أن

---

[1] - الصفحة 345

[2] - الصفحة 47

[3] - الصفحة 48

[4] - الصفحة 59

[5] - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص 151

يقول: "القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقـدمون على الحرام"، أو أن يقول: "الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار؟").

وينبغي كما ذكر أيضا[1]: (ألا نعتقد في عصرنا هذا وفي أعصار منقضية، خليفة غير مستجمع لشرائط الإمامة متصف بصـفاتها؛ فتبقـى الإمامة معطلة لا قائم بها، ويبقى المتصدي لها متعديا عن شروط الإمامة، غير مستحق لها ولا متصف بها. وهذا هجوم عظيم علـى الأحكـام الشرعية وتصريح بتعطيلها وإهمالها، ويتداعى إلى التصريح بفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاة، وضياع حقوق الله تعـالى وحـدوده، وإهدار الدماء والفروج والأموال، والحكم ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاة في أقطار الأرض، وبقاء حقوق الله في ذمم الخلق. فإن ذلك لا يتأدى على وفق الشرع إلا إذا صدر استيفاؤه من القضاة. ومصدر القضاة تولية الإمام. فإن بطلت الإمامة بطلت التولية وانحلت ولاية القضاة، والتحقوا بآحاد الخلق، وامتنعت التصرفات في النفوس والدماء والفروج والأموال، وانطوى بساط الشرع بالكلية في هذه المهمات).

ولئن كان الشيعة إذ دخلوا مرحلة الانتظار وغيبة الإمام، قد أبقوا على الشريعة بكل أحكامها قائمة في المجتمع؛ فإن الغزالي قد جعل غياب الإمامة أو بطلانها مفضيا إلى انطواء بساط الشرع بالكلية. وهذا شطط منه كبير يثير التساؤل والاستغراب.

ولئن كان دليل وجوب نصب الخليفة عند جمهور أهل السنة النقل لا العقل؛ لأن العقل لا يعلم به فرض شيء ولا إباحته ولا تحليل شـيء أو تحريمه، كما قال أبو يعلى[2]؛ فإن دليل النقل عندهم لم يكن سوى الإجماع. إلا أن الإجماع نفسه محتاج الى دليل مـن النصـوص يثبـت حجيته، لاسيما في قضية حساسة وخطيرة ومثيرة للجدل، متعلقة بالنظام السياسي للأمة؛ ولذلك قوبل الإجماع بالطعن فيـه مـن الخصـوم، بدعوى أن لا مطمع في إثبات حجيته دليلا بنص صحيح؛ وحديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) لم يُسلم لهم تواتره أو صحته، ويتطـرق إليـه التأويل بأن المقصود بالضلالة الردة والكفر والانسلاخ عن الإيمان. وإنْ سُلم بالإجماع حجة، فإنه في قضية الإمامة أيضا محتاج إلى مستند مـن نص، وليس بين أيدينا هذا النص.

غير أن أهل السنة يثبتون مستند الإجماع على وجوب إقامة الخلافة، بدليل العقل والمنطق، القاضي بأن إجماع الصحابة علـى الوجـوب، وهو قطع منهم في مسألة ظنية لا مجال للقطع فيها، يستحيل وقوعه منهم من غير سبب سمعي مقطوع به. كما لا يبعد أن ينعقد إجماعهم عـن سبب مقطوع به ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويُضرب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه. وقد وصلنا إجماعهم فصار حجة، و لم يُنقل إلينا مستندهم فاكتفينا بذلك، وهذا دليل إثبات وجوب الإمامة بالنقل عندهم.

ولكن هذا النهج في الاستدلال لا يثبت عند التثبت والنقد لسببين:

أولهما أنه لا يجوز أن نثبت حكما شرعيا بناء على تصرف لغير النبي r ، مهما كان ورعه وتقواه، على أساس الظن بأنه قد يكون اطلـع على دليل لم يصل إلينا؛ لأن هذا الأسلوب في الاستنباط يفتح ثغرة خطيرة في التشريع بالهوى والظن **(**وإن الظن لا يغني من الحق شيئا**)** النجم 28، وليس لنا إلا نبي واحد وقرآن واحد منهما نتلقى أحكام الدين.

والثاني أن النصوص قرآنا وسنة، وضمنها ما ادُّعي عدم نقل الصحابة له، لا يجوز في حق أصحاب رسول الله r إلا أن يكونوا أمناء على تبليغها، وقد قال r في الحديث الذي رواه الإمام الشافعي والبيهقي عن ابن مسعود: "نضَّر الله امرءا سمع مقالتي فحفظها وأداها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه". وعدم نقلهم لما استندوا إليه في إجماعهم على وجوب الخلافة، إن كان منهم عمدا فهو كتمان وإثم، وإن كان نسيانا من جميعهم فهو إهمال وإن كان استغناء فتلك الطامة الكبرى. وكل ذلك نتزه عنه أصحاب رسول الله r .

ونحن إذا ما أعدنا النظر في هذا الأمر ألفينا أن مستند الإجماع على إقامة الخلافة ثابت بالأدلة النقلية كما هو ثابت بدليل الفطرة.

فمن النصوص القطعية التي استندوا إليها قوله تعالى: [**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**) الشورى 38، وقد تشاوروا في أمرهم وقرروا فيه مـا رأوه مفيدا وصالحا ومرضيا لربهم.

وقوله تعالى: **(**وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ**)** النور 62، وليس هناك من أمر جامع عقب وفاة الـنبي r مباشرة، إلا إقامة هيكلية الدولة الجامعة، وهو ما فوض الله إليهم البث فيه بواسطة الشورى الجماعية وما أرشد إليه قـول الرسـول r : "إذا كنتم ثلاثة فأمروا ...".

---

[1] - فضائح الباطنية للغزالي ص 105

[2] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 19

أما دليل الفطرة، فإن نظام تجمع الكائنات الحية على الأرض قائم على أساس التكتل؛ إلا أن القيادة بالنسبة للتكتل البشري، تكون بالاختيار الحر وهو نظام الإسلام، أو بالتسلط كما في نظم الاستبداد. هذه هي الفطرة لدى الكائنات الحية **(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)** الروم 30.

وعلى هذا، فإن إقامة النظام السياسي الإسلامي، خلافةً على منهاج النبوة، واجب شرعي، دليله من الكتاب والسنة والإجماع، والفطرة السوية التي فُطر الخلق عليها.

الفصل الرابع

الشروط الذاتية للخليفة لدى الفقهاء والمتكلمين

في غيبة النصوص القطعية والمستفيضة والصحيحة غير المنسوخة، وتحت مظلة الانتقائية والتحايل الاستنباطي، وفي غبش الظن والحدس، وعلى غرار ما يفعل من يسلخ القدم لتصير على مقاس الحذاء، عمل الفقهاء والمتكلمون على تحجيم الأمة بكل قدراتها، والدولة بجميع مرافقها ومصالحها، والشريعة بكل أحكامها، إلى مستوى قابل لسيطرة رئاسة تامة عامة شاملة تسلطية استبدادية، بيد حاكم فرد هو قيِّم الدنيا والآخرة في نظرهم، إليه يرد الداخل أخبارا ومراسلات وجباية وخراجا وزكاة وثروة وعبيدا وإماء، وعنه يصدر الخارج قرارات وأوامر وتوجيهات وأعطيات وبعوثا، وأحكاما بالجلد والبتر والقطع والقتل، وهو المتحكم في الأرواح والأعراض والأموال، والضامن لوحدة البلاد وأمن الأمة وبقاء الشريعة. ثم وضعوا له صفات ينبغي أن يتحلى بها وشروطا رأوا أن تتوفر فيه، في غير حالات الاستثناء فتنة أو شدة أو اضطرارا أو تغلبا. مما جعل هذه الصفات مجرد أردية يلبسها الأمير إنْ رضي، ويستعيض عنها بالسيف إن سخط.

تختلف هذه الصفات والشروط من فقيه أو متكلم إلى آخر، ولكنها ترجع في مجملها إلى صنفين: شروط ذاتية، وشروط غير ذاتية، أو شروط من الأمير وشروط من غيره.

فالذاتية ما تعلق بالنسب والصفات الجسمية والعقلية والسلوكية والعلمية.

أما غير الذاتية فما تعلق منها بطريقة التنصيب، تولية للعهد أو تفويضا من أهل الحل والعقد، أو أنصارا وجنودا يستطيع بهم السيطرة على السلطة والغلبة عليها واغتصابها. وهذا ما أوجزه أبو يعلى الحنبلي[1]؛ إذ بيّن أن الأئمة الشرعيين ثلاثة: رجل اختاره أهل الحل والعقد على شروط، ورجل عَهِدَ إليه بالولاية إمام قبله توفرت فيه الشروط أم لم تتوفر، ورجل غلب على أمر المسلمين ونصَّب نفسه بالقهر والسيف، ولو لم تتوفر فيه الشروط، برا كان أو فاجرا.

ولئن كانت الشروط الذاتية متقاربة لدى الفقهاء والمتكلمين، فإنها تتعدد وتتسع عند بعضهم إلى الحد الذي يجعل استجماعها في شخص واحد من قبيل المتعذر، وتتقلص عند البعض إلى حد يُعد فيه الظالم والمعتدي والغاصب والفاسق عملا ومعتقدا أهلا للإمامة انعقادا واستدامة. وما ذلك إلا لأن لهم في اعتبارها شروطا مرجعين اثنين لا غير: أحدهما النص من صاحب الشرع، ولم يرد النص في شيء من ذلك إلا في النسب، إذ قال: "الأئمة من قريش"؛ أما ما عدا ذلك فإنما أُخذ بالضرورة والحاجة الماسة لينتظم أمر الإمامة.

وهذه الشروط لدى الإمام الشافعي[2] هي: (العقل والبلوغ والحرية والإسلام، وكونه ذكرا، والعلم، بحيث يكون مفتيا من أهل الاجتهاد، والتدبير والشجاعة والصلاح في الدين، وأن يكون من قريش).

وعند الماوردي[3]: (العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يُدرك به، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة، وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والنسب وهو أن يكون من قريش).

---

[1] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 20

[2] - الفقه الأكبر للشافعي ص 31

[3] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 6

ولدى أبي يعلى الحنبلي[1]: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا، من الحرية والبلوغ والعقل والبصيرة والعلم والعدالة، وأن يكون بصيرا في أمور الحرب والسياسة وإقامة الحدود، ولا تأخذه رأفة أو رقة في ضرب الرقاب والأبشار، وأن يكون من أمثل الأمة في العلم والدين، وأن يكون من قريش.

أما الغزالي في "فضائح الباطنية"[2] فيوجز هذه الشروط في صحة العقيدة وسلامة الدين، والكفاية المبنية على الفكر والتدبر والفطنة والذكاء والاستضاءة بذوي البصائر، والورع والعلم والنسب القرشي. ثم يفصل هذه الشروط فيحصرها في عشر صفات، ست منها خَلْقِيَّةٌ لا تُكتسب، هي البلوغ والعقل والحرية والذكورية والقرشية والسلامة من الصمم والعمى، وسائر العيوب المنفرة كالبرص والجذام والزمانة وقطع الأطراف. وأربع صفات تُكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيدا، وهي النجدة والكفاية والعلم والورع.

وعند أبي منصور عبد القاهر البغدادي[3]: العلم وأقله ما يكفيه منه أن يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام والأحكام، والعدالة والورع وأقل ما يكفيه أن يكون ممن تجوز شهادته تحملا وأداء، والاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير، والنسب القرشي.

وعند القلقشندي في "مآثر الإنافة"[4]: الذكورة والبلوغ والعقل والبصر والسمع والنطق، وسلامة الأعضاء، والحرية والإسلام، والعدالة والشجاعة والنجدة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد، وصحة الرأي والتدين، والنسب القرشي.

ولدى الباقلاني في "التمهيد"[5]: أن يكون قرشيا، ذا بصيرة في الحرب، لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود، من أمثل الأمة علما، ولا يشترط العصمة ولا أن يكون الإمام من أفرس الأمة أو أشجع الناس ولا من بني هاشم.

أما عبد الرحمن الإيجي في "المواقف"[6] فيشترط الاجتهاد في الأصول والفروع، والرأي ليقوم بأمور الملك، والشجاعة ليقوى على الذب عن الحوزة، والعدل لئلا يجور، والعقل والبلوغ والذكورة والحرية، والنسب القرشي.

والتفتازاني[7] يشترط الظهور، أي عدم الخفاء، والقرشية، وأن يكون من أهل الإمامة المطلقة الكاملة، أي مسلما حرا ذكرا بالغا سائسا، قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الأحكام، ولا ينعزل بالفسق والجور.

وابن خلدون في "المقدمة"[8] يشترط العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، والنسب القرشي. إلا أنه أنه وجه معنى "النسب" إلى مفهوم توفر العصبية والكفاية للغلبة، وهو المقصد الشرعي من النسب في نظره.

وفي "حاشية رد المحتار على الدر المختار" لابن عابدين[9]، يُشترط الإسلام والحرية والعقل والبلوغ والذكورة، والقدرة على تنفيذ الأحكام الأحكام وجر الجيوش، والنسب القرشي والعلم والكفاية والشجاعة والاجتهاد والتغلب أو الاستخلاف. ولا تشترط العدالة، والفاسق يُوَلَّى على الكراهة.

أما إمام الحرمين[10]، فيقسم الشروط إلى أربعة أصناف:

- ما تعلق منها بالحواس، وهي السمع والبصر والنطق.
- وما تعلق بالأعضاء، أي عدم فقدان ما يؤثر عدمه في الانتهاض إلى المآرب والأغراض.
- وما تعلق بالصفات اللازمة وهي النسب والذكورة والحرية والعقل والبلوغ والشجاعة والشهامة والرأي.
- وما تعلق بالصفات المكتسبة، وهي العلم والتقوى والورع، وتوقد الرأي في عظائم الأمور والنظر في مغبات العواقب، وهي ثمرة العقل والتجربة والممارسة.

---

[1] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 19

[2] - الصفحة 111، 112

[3] - أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ص 277

[4] - مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ج 1 ص 32

[5] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي (الإمامة عند أهل السنة) ليوسف أيبش ص 52

[6] - المواقف في علم الكلام للإيجي ص 398

[7] - شرح العقيدة النسفية ص 243

[8] - مقدمة ابن خلدون ص193

[9] - حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين المجلد 1 ص 548

[10] - غياث الأمم للجويني ص 46 وما بعدها

ثم يوجز هذه الشروط كلها في أن الإمام الصالح هو الرجل الحر القرشي المجتهد الورع ذو التجربة والكفاية. ثم يرد هذه الصفات كلها في النهاية إلى شرطين هما: الاستقلال والنسب. ويدخل تحت الاستقلال الكفاية والعلم والورع والحرية والذكورة.

هذا مجمل ما ورد لدى الفقهاء والمتكلمين من شروط ينبغي توفرها في الخليفة. ولئن اختلفت أهميتها لدى كل منهم تقديما وتأخيرا؛ فإننا نجد النسب القرشي قد حاز إجماعهم، لاستناده إلى حديث صحيح أخذ به مالك والشافعي وابن حنبل وأبو حنيفة في رواية لزرقان عنه، هو (الأئمة من قريش)؛ وإلى كون الخلفاء الراشدين وملوك بني أمية وبني العباس كلهم من هذا النسب نفسه.

إلا أنهم أقروا كذلك إمامة الغصب والاستيلاء والمتغلب غير القرشي للضرورة واتقاء للفتنة. وهو ما نص عليه التفتازاني في "تقريب المرام"[1]، والكمال ابن أبي شريف في "المسامرة على المسايرة"[2]، والإمام النووي في "روضة الطالبين وعمدة المفتين"[3]، ونجم الدين الطرسوسي الطرسوسي في "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك"[4].

إن حديث (الأئمة من قريش) صحيح رواه الطبراني في الدعاء، والبيهقي في السنن والنسائي في الإمارة، ورُوي معناه عن نحو أربعين صحابيا. كما أخرج البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، عن الزهري قال: (كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث، أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله ابن عمرو يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب فقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالا منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله، وأولئك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإني سمعت رسول الله r يقول: "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبَّه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين").

وعن أنس قال: (كنا في بيت رجل من الأنصار فجاء النبي r حتى وقف فأخذ بعضادة الباب فقال: "الأئمة من قريش ولهم عليكم حق ولكم مثل ذلك، ما إذا استرحموا رحموا، وإذا حكموا عدلوا، وإذا عاهدوا وفوا. فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين").

ويستدل أبو يعلى الحنبلي في "المعتمد في أصول الدين"[5] على القرشية بما رواه أبو المثنى الحمصي عن النبي r أنه قال: "الخلافة في قريش، قريش، يا قريش أنتم الولاة بعدي لهذا الأمر فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون"، وما رواه عمرو بن العاص عن النبي r قال: "قريش ولاة الناس في الخير والشر".

واستشهد على ذلك أبو بكر الباقلاني المالكي في "التمهيد"[6]، قال: (أما ما يدل على أنه لا يجوز إلا من قريش فأمور منها: قول النبي r : : "الأئمة من قريش ما بقي منهم اثنان". وقوله r للعباس حيث وصى بالأنصار في الخطبة المشهورة وكانت آخر خطبة خطبها، لما قال للرسول r : "توصي لقريش"، فقال له: "إنما أوصي قريشا بالناس وبهذا الأمر، وإنما الناس تبع لقريش، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم").

إلا أن العمل بهذا الحديث وُوجه بصعوبات جمة بعد أن اتسعت الإمبراطورية الإسلامية، وتمزقت دويلات عرقية ومذهبية، وتوزعت قريش في الأمصار، واختلطت الأنساب وابتعدت الفروع عن الأصول أجيالا وأزمانا، وكثر الادعاء والأدعياء؛ فارتبك الاجتهاد الفقهي في أمر اشتراط القرشية وذهب مذاهب شتى.

مذهب من يرى عدم اشتراطها في حال تغلب الجورة، أو عدم وجود مستجمع للشروط من ولد إسماعيل، كما ذهب إليه النووي في "روضة الطالبين".

ومذهب ابن خلدون في "المقدمة"، إذ حاول تأويل أحاديث القرشية بالتوفيق بينها وبين نظرية العصبية؛ فرأى أن العصبية هي مقصد الشارع من القرشية في عهد الإسلام الأول، لأن قريشا كانت لها الغلبة بين العرب والقدرة على الاستئثار بالسلطة والاحتفاظ بها، وأن كل

---

[1] - الصفحة 323
[2] - الصفحة 290
[3] - ج 10 ص 42
[4] - الصفحة 115
[5] -نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيبش ص 195،214
[6] - نفس المصدر ص 53

من توفرت له العصبية والغلبة بقبيلته أو أنصاره يحق له التولي ويستحق الإمامة. ولذلك، في نظره، قال عمر بن الخطاب: (لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته) أو (لما دخلتني فيه الظنة)، لأن ولاء سالم لقريش يوفر له شرط العصبية ولو لم تتوفر فيه صراحة النسب[1].

ومذهب من يرى عدم اشتراط القرشية مطلقا، من غير أن يرد حديث (الأئمة من قريش) صراحة، مثل ما هو حال متأخري الحنفية وعلى رأسهم نجم الدين الطرسوسي في "تحفة الترك"[2].

ومذهب من رد الحديث على صحته، بدليل المصلحة المرسلة، كما هو حال محمود شاكر في "الخلافة والإمارة". ودليل المصلحة المرسلة لا تُرد به الأحاديث الصحيحة.

إلا أن إعادة دراسة الحديث ونقده سندا ومتنا، تكشف أن الظنية تحيط به، وتمسك بتلابيبه من كل جانب، وتأخذ به من درجة الثبوت والصحة إلى درجة النسخ على أقل تقدير؛ من ذلك:

- ظنية كونه من الآحاد، وعدم بلوغه مرتبة التواتر.

- وكون ما ادعي من إجماع الصحابة على اشتراط القرشية واستشهادهم بحديثها يوم السقيفة غير صحيح، وينقضه رفض سعد بن عبادة وشيعته إقرار قريش على الأمر وإباؤه مبايعة أبي بكر وعمر من بعده، وإصراره على ذلك إلى أن توفي وليس في عنقه بيعة لقرشي.

- كما أن غضب معاوية من حديث الزهري الذي أخرجه البخاري، عندما ذُكر له أن ملكا سيكون في قحطان، وتهديده من يردد ذلك بقوله: "وأولئك جهالكم فإياكم والأماني التي تضل أهلها"؛ يُعد شبهة توظيف سياسي لهوى قرشي أموي.

- ولعل مما يضعف أحاديث القرشية أيضا ويضفي عليها شبهة الهوى السياسي لجوء البعض إلى أحاديث بيّنة الوضع، مثل ما نُسب إلى الرسول ﷺ من حديث عامر بن شهر: "انظروا قريشا فخذوا من قولهم وذروا فعلهم"، مما اتُّخذ ذريعة ومستندا لبدعة رفع التكليف عند ضُلال الباطنية.

- كما أن للحديث مطعنا آخر من حيث مدلوله؛ ذلك أن الإمامة إن كانت في قريش، فإنها في بني هاشم من قريش من باب أولى، وفي آل البيت من بني هاشم من باب أولى الأولى، اعتمادا على أحاديث صحيحة أخرى، منها ما أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب فضائل نسب الرسول ﷺ: "إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم". ومنها ما أخرجه الترمذي وحسَّنه، وصححه الألباني في تحقيقه "مشكاة المصابيح" للخطيب التبريزي، عن العباس أنه جاء للنبي ﷺ، فكأنه سمع شيئا، فقام النبي ﷺ إلى المنبر، فقال: "من أنا؟"، فقالوا: "أنت رسول الله"، فقال: "أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، إن الله خلق الخلق فجعلني في خيرهم، ثم جعلهم فرقتين فجعلني في خير فرقة، ثم جعلهم قبائل فجعلني في خيرهم قبيلة، ثم جعلهم بيوتا فجعلني في خيرهم بيتا، فأنا خيرهم نفسا وخيرهم بيتا". وهذا قول الشيعة في إطار الاطراد العقلي المنطقي الذي تؤيده النصوص الآحادية الصحيحة وفضل آل البيت المنصوص عليه بالأدلة قطعية الثبوت والدلالة.

- ويضعف حديث القرشية أيضا مخالفته للقرآن الكريم في قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) الحجرات 10 و(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) الحجرات 13، ومخالفته لأحاديث آحاد صحيحة مثله، ترفعها عن درجته موافقتها للقرآن الكريم، تتعلق بمساواة المسلمين ذمما ودماء، كالتي أخرجها أحمد في مسنده، وأبو داود والنسائي في سننهما، والزيلعي في "نصب الراية"... الخ.

- كما أن نصوصا نبوية أخرى صحيحة، تعارض حديث القرشية وردت متأخرة عليه في حجة الوداع. منها ما أخرجه ابن ماجة وأحمد بن حنبل والنسائي عن عرباض بن سارية قال: صلى بنا رسول الله ﷺ الفجر، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت لها الأعين ووجلت منها القلوب، قلنا (أو قالوا): "يا رسول الله كانت هذه موعظة مودع فأوصنا"، قال: "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي يرى اختلافا كثيرا؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وإن كل بدعة ضلالة". ومنها ما أخرجه البخاري ومسلم عن يحيى بن حصين عن أمه قالت: سمعت رسول الله ﷺ يخطب في حجة الوداع يقول: "يا أيها الناس اتقوا الله، واسمعوا وأطيعوا وإن أُمِّر عليكم عبد حبشي مجدع، ما أقام فيكم كتاب الله عز

---

[1] - مقدمة ابن خلدون ص 194

[2] - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك لإبراهيم الطرسوسي ص 115

وجل"، وعن يزيد بن حميد أنه سمع أنس بن مالك يحدث أن رسول الله r قال لأبي ذر: "اسمع وأطع ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة". ولئن حاول بعض الفقهاء توجيه أحاديث (الطاعة ولو لحبشي) بأن ادعوا أن مقصد الشرع منها، التشديد على وجوب الطاعة ولو لحبشي وهو ما لا يكون، أو أن ولاية العبد الحبشي يُقصد بها من يعيِّنهم الإمام ولاة للأقاليم أو قوادا للجيش أو جباة للخراج والزكاة؛ فإن هذا التأويل منهم بعيد جدا عن سياق هذه الأحاديث ومناسبتها وما ترمي إليه.

- كما أن منهج التشريع الإسلامي يتعارض مع اشتراط قرشية الإمامة، لأن الشرع لا يربط أحكامه الدائمة بظواهر عارضة لا تدوم؛ لا سيما إذا كان الأمر متعلقا بنظام سياسي عام تحتاج إليه الأمة في كل زمان ومكان، كما لا يربط أحكامه بالأفراد، سدا لذريعة تحول أمر الأمة إلى كهنوتية، وهو ما كادت هيمنة قريش تؤول إليه، بتحولها إلى سدنة للإمامة ومعدن لها.

أما شرط العلم والاجتهاد، فقد كاد الإجماع ينعقد على ضرورة بلوغ الخليفة مرتبة الاجتهاد في الأصول والفروع، لكون الغرض الأساسي من تنصيبه هو صيانة العقيدة وتنفيذ أحكام الشريعة. إلا أنهم لم يبينوا درجة الاجتهاد المشترط، مطلقا أو مقيدا، ومن أي طبقات المجتهدين يكون الإمام. وذهب بعض المتأخرين من الفقهاء إلى أن الاجتهاد مطلقا أو مقيدا ليس ضروريا، ويغني الخليفةَ معرفةٌ كافيةٌ بالشرع تؤهله لأن يستعين بمجتهدي رعيته ويفهم عنهم، أما في فترات الفتن وتغلب الجورة والجهلة فيجوز أن يكون الخليفة أميّاً.

ولئن اشتُرط الاجتهاد الفقهي لما بيَّنا، فإن الخليفة طبقا للاختصاصات التي جعلها له الفقهاء، من مهامه أيضا القضايا الدنيوية المتعلقة بتنفيذ قرارات الأمة، في مجال الإدارة والبيئة والصناعة والاقتصاد والعلاقات الدولية وشؤون الجيش وغير ذلك، مما تقتضي المصلحة أن يكون ملما به وقادرا على فهمه والتعامل معه. وهذه الموسوعية العلمية تعجز عنها القيادة الفردية، وتوجب أن تكون الدولة مرتكزة على مؤسسات متخصصة قادرة على تسيير الموجود، وتطوير الحاضر، واستحداث المفتقد واستشراف الآتي، ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية.

أما العدالة، فصغراها تجنب فسق الأعمال بالكذب والظلم والعدوان وارتكاب الفواحش، وكبراها تجنب فسق المعتقد، أي فساد العقيدة. وهذا شرط ينبغي توفره في كل متصد لعمل عام، لا في الخليفة وحده. إذ الالتزام بعقيدة الأمة وأخلاقها شرط منطقي ومعقول وضروري لحفظ كيان الدولة، أي دولة، واحترام مقوماتها.

إلا أن خلافا ورد على هذا الشرط أيضا، لعدة أسباب، أهمها متعلق بحقيقة الإيمان والموقف العقدي من العدالة. وإذ يرى الحنفية أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأنه متعلق بالقلب، والأعمال شرائع الإيمان لا من نفسه؛ يذهبون إلى أن الفسق لا ينقص من الإيمان، ولا يخرج الفاسق من أن يكون أهلا للشهادة أو للقضاء أو للإمامة العظمى، وهو ما شرحه السرخسي في المبسوط[1].

وإذ يرى غيرهم أن الأعمال من نفس الإيمان، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعاصي، يذهبون إلى أن الفسق يُخرج صاحبه عن أهلية الشهادة والقضاء والإمامة.

إلا أنهم في حالة الضرورة وخوف الفتنة، يجمعون على التساهل في أمر العدالة صغراها وكبراها، ويجيزون إمامة الفاسق المتغلب للمصلحة المرسلة؛ وفي ذلك يقول النووي[2]: "الإمام لا ينعزل بالفسق على الصحيح"؛ ويقول الزركشي[3]: "لا تبطل ولاية الإمام الأعظم بالفسق لتعلق المصالح الكلية بولايته، بل تجوز تولية الفاسق ابتداء إذا دعت إليها ضرورة".

أما شرط الحرية، فإن الفقهاء والمتكلمين لم يجيزوا إمامة العبد المسلم ولو أُعتق والمولى وإنْ تفقه وبلغ مرتبة الاجتهاد، مع ما في موقفهم هذا من معارضة لأحاديث السمع والطاعة ولو لعبد حبشي. وهذا الشطط منهم لعله من رواسب عادات العرب وأعرافهم في الجاهلية. وهو في كل الأحوال مخالف لمقاييس المساواة بين المسلمين التي وضعها القرآن بقوله تعالى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) الحجرات 13، والرسول r بقوله: (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم) مما اتُّخذ دليلا على جواز أمان العبد والمرأة. وهو ما فهمه عمر t عندما قال: "لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته".

أما شرط الذكورة فدليلهم فيه قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) النساء 34، وهو خاص بالزوجية، وما رواه البخاري من حديث أبي بكرة t أنه قال: (نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله r أيام الجمل، بعدما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم.

---

[1] - المبسوط للسرخسي ج 5 ص 22

[2] - روضة الطالبين للنووي ج 10 ص 48

[3] - خبايا الزوايا للزركشي ص 415

قال: لما بلغ رسول الله r أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى، قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، وزاد الترمذي والنسائي: فلما قدمت عائشة t البصرة ذكرت قول رسول الله r فعصمني الله تعالى به).

إلا أن شرط الذكورة انخرم الإجماع على اعتباره، بإجازة الخوارج إمامة المرأة استنادا منهم إلى قوله تعالى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) الحجرات13.

أما شروط الحكمة والشجاعة والإقدام، فلا يوجد مقياس واضح لمعرفة توفرها قبل التولية، ولا مجال للقطع فيها، واشتراطها تحكمي محض.

ولا نطيل بالتعليق على شروط كمال الأجسام وقسوة الطباع، والمقدرة على قطع الرقاب وبتر الأطراف وجلد الأبشار؛ لأننا بصدد شروط لاختيار خليفة، لا شروط لاختيار جزار أو جلاد أو سجان أو رجل عصابة.

هذا مجمل شروط الإمامة عند الفقهاء والمتكلمين، وهي كما نلاحظ:

1 - تحكمية، أي أنها موضوعة بمحض إرادة الفقهاء والمتكلمين وفهمهم ومقاصدهم، لم يرد في كونها شروطا أي نص شرعي واضح الدلالة ثابتها. وإن كان بعضها معقول المعنى فإنه لا شيء يمنع تعديلها أو استبدالها أو إضافة غيرها، ما دام المرجع الوحيد فيها هو العقل والمنطق والرأي.

2 - إنشائية وصفية نظرية، لم يلتزم بها الأمراء والملوك والأئمة، و لم تُطبق في واقع الأنظمة السياسية التي قامت، وبقيت مجرد رفاهية ثقافية في المجالس والمناظرات الفقهية.

3 - على رغم عدم توفر هذه الشروط كلها أو جلها، في الإمامة التي عاصرها هؤلاء الفقهاء، فإنهم أفتوا بشرعية هذه الإمامة ووجوب طاعتها، مبررين ذلك بضروب من التحايل الفقهي تأويلا وقياسا واستحسانا واستصحابا، وسدا للذرائع وتحقيقا للمقاصد والمصالح المرسلة، مما أوهن النصوص وحول علم أصول الفقه وطرق الاستدلال والاستنباط أداة لخدمة الاستبداد والتسلط.

4 - ظروف كثير من هؤلاء الفقهاء والمتكلمين الذين صنفوا في الفقه السياسي، لم توفر لهم الاستقلال في الرأي والموضوعية في البحث والاستنباط، لعلاقتهم الوثيقة بحكام عصرهم، وولائهم للأنظمة القائمة في عهدهم. فالإمام الغزالي رحمه الله يعترف في الباب التاسع من كتاب "فضائح الباطنية"، بأن غايته من التصنيف البرهنة على شرعية إمامة "المستظهر العباسي"، ويقول: "المقصود من هذا الباب بيان إمامته على وفق الشرع، وأنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على البت والقطع بوجوب طاعته على الخلق".

وأبو يوسف يقدم كتاب "الخراج" إلى الخليفة بقوله: "يا أمير المؤمنين، إن الله وله الحمد قد قلدك أمرا عظيما...".

والماوردي يصنف "الأحكام السلطانية" بأمر الخليفة ولخدمته فيقول: "أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته".

وابن أبي الربيع في "سلوك المالك في تدبير الممالك" يعد نفسه عبدا مملوكا لمن أمره بتصنيف هذا الكتاب فيقول: "وبعد فإن الذي بعث المملوك على تأليف هذا الكتاب أمران: أما الأول...، والثاني أن بعض مَنْ أوامره مطاعة مجابة، أمر أن يُمضى ذلك الرأي في إنشاء الكتاب".

وعبد الرحمن الإيجي يقدم كتابه "المواقف في علم الكلام" لمن (هو غني عن أن يباهي وأجل من أن يُباهى، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد، وأعلاهم مترلا ومكانا... جمال الدنيا والدين أبو إسحاق لا زالت الأفلاك متابعة لهواه).

والقلقشندي يقدم كتابه "مآثر الإنافة" (للخليفة الذي إن كان في الزمان متأخرا، فهو في الحقيقة مقدم، والسيد الذي هو من آبائه الخلفاء الراشدين خير خلف، الإمام المعتضد بالله).

وإمام الحرمين يصنف كتابيه "العقيدة النظامية" و"غياث الأمم" لنظام الملك، ويقدمهما إليه بقصيدة منها:

يدين لك الشم الأنوف تخضعا ... ولو أن زهر الأفق أبدت تمردا

لجاءتك أقطار السماء تجرها ... إليك لتعفو أو لتوردها الردى

لذلك نرى أن البحث في القضايا السياسية، لا سيما إذا كان في إطار الشرع كتابا وسنة، يقتضي أن يتصدى له من اتصف بالاستقلال، وتجرد عن الهوى والغرض والإكراه رغبة ورهبة. ولا يعني هذا أن تُعادى الأنظمة السياسة وتُفتح المواجهات ضدها، وإنما يعني أن يكون التعلق بالعلم وحده والولاء للشرع في نصوصه الصحيحة الثابتة وما يُستنبط منها بكل تجرد، حفاظا على مصلحة الأمة في عاجلها وآجلها، وخدمة للإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة، حقا لا ادعاء.

الفصل الخامس

شروط الخليفة من غيره: 1- أهل الحل والعقد والاختيار

تحدثنا في الفصل السابق عن الشروط الذاتية للخليفة، ونخصص هذا الفصل لشروط أخرى غير ذاتية خاصة بطريقة التنصيب والتولية، وهي عدا أسلوبي الاستخلاف والوراثة أو الغلبة والأمر الواقع، اختيار أهل الحل والعقد أو أهل الرأي.

وقد اختلف الفقهاء والمتكلمون حول تعريفهم لهذه الفئة؛ هل هم الأمراء؟ أو هم العلماء؟، أو العلماء والأمراء؟، أو الحكماء والعلماء والأعيان والأفاضل وشيوخ القبائل وأهل الديوان؟، أو كل من كان متبوعا وذا شوكة في المجتمع؟.

ثم اختلفوا حول الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها أعضاء هذه الفئة؛ فقسموها إلى ما هو قطعي وما هو ظني.

ومن الصفات القطعية لديهم الذكورة، لأن النساء كما قال الجويني[1]: (ما روجعن قط، ولو استُشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة t ، ثم نسوة رسول الله r ، كما لم يكن لهن في هذا الأمر مخاض في منقرض العصور وكر الدهور). ولكن هذا الرأي مُعَارَض بمشورة النبي r أم المؤمنين أم سلمة t في صلح الحديبية، فقد روى ابن كثير في تاريخه قال[2]: (قال رسول الله r لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا"، قال: "والله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر ما لقي من قريش، فقالت أم سلمة: "يا نبي الله أتحب ذلك؟، أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بُدْنَك وتدعو حالقك". فخرج رسول الله r فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض).

وفي حادثة الإفك استشار رسول الله r الجارية بريرة. كما أجاز أمان المرأة للكافر إذ قال لأم هانئ: "أجرنا من أجرت يا أم هانئ"؛ وهو أمر أخطر من المشورة، لأنه متعلق بالأمن السياسي والعسكري والاجتماعي للأمة.

أما ما ذكر الجويني من أن النساء ليس لهن مخاض في هذا الأمر في مختلف العصور، فمدفوع بأن العرب في الجاهلية خضعت لحكم النساء عدة مرات، منهن بلقيس ملكة سبأ، والزبّاء ملكة تدمر. كما أن فرقة من فرق أهل السنة هي جماعة الخوارج تجيز إمامة المرأة.

ومن المقطوع به لديهم أيضا أن العبيد والموالي ولو تفقهوا، والعوام الذين لا يُعدون من العلماء وذوي الأحلام لا أهلية لهم ولا مدخل لهم في هذا الأمر[3].

وهذا أيضا مدفوع بالسنة النبوية التي كادت تبلغ درجة التواتر وبعمل الخلفاء الراشدين بعد وفاة الرسول r .

ففي شورى "أحد" شارك المسلمون كلهم لا فرق بين عبد وحر ومولى، وشارك المنافقون أيضا. وفي شورى "سواد العراق" زمن خلافة عمر t كان بلال على رأس المعارضين لرأي الخليفة، واستمر على معارضته ثلاثة أيام عرقل خلالها عملية اتخاذ القرار حتى قال عمر: "اللهم اكفني بلالا وصحبه". ولم يستطع أن يثنيه عن رأيه إلا بعد أن استشهد بالحجة من القرآن الكريم.

وفي بيعة أبي بكر كان سالم مولى حذيفة من الخمسة الذين عقدوا الإمامة، وعلى هؤلاء الخمسة يقيس من يشترط عدد خمسة في أهل الحل والعقد.

كما أن قول الله تعالى: [إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) الحجرات 13، وقول الرسول r : "المؤمنون تتكافأ دماؤهم"، يتعارض مع ما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون من استبعاد العبيد والموالي عن هذا الأمر ولو تفقهوا.

ولعل هذا الموقف من رواسب ثقافة ما قبل الإسلام وتقاليده وأعرافه التي عادت للظهور، بضعف العقيدة في النفوس، واشتداد الصراع العرقي والحضاري باختلاط الأقوام والأجناس في المجتمع الجديد.

---

[1] - غيلث الأمم للجويني ص 48

[2] - ج 4 ص 176

[3] - غياث الأمم للجويني ص 50

أما العوام فاستبعادهم أيضا مُعارَض بكونهم من أصحاب الأمر الذين قال فيهم الله تعالى: [وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ] الشورى 38، وبالسنة النبوية الصحيحة إذ أشركهم الرسول r في جميع القضايا العامة، مثل حادثة الإفك وغزوتي بدر وأحد.

ولعل استبعاد العامة ناشئ عما عرفه المجتمع المسلم بعد الراشدين، من تطورات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخلت بميزان المساواة الذي وضعه الإسلام، وأنشأت نخبا من العلماء والفقهاء والأغنياء والتجار وكبار موظفي البلاط، شكلوا كهنوتية متضامنة ومستعلية على العامة متحكمة فيها.

أما الصفات الظنية لأهل الحل والعقد التي اختلف حولها، فمنها بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه والفتوى، وقد اشترطه الشافعي في الفقه الأكبر، وعارضه من المالكية الباقلاني، وبعض متأخري الحنفية، مكتفين بأن يكون لعضو هيئة الحل والعقد إلمام يفهم به ما ينبغي أن يكون عليه إمام المسلمين.

واكتفى الجويني في "غياث الأمم"[1] بأن يكون أهل الاختيار من (الأفاضل الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية في من يُناط به أمر الرعية).

كذلك شروط العدالة والعلم والرأي،كان الخلاف حولها واسعا بين متشدد ومتساهل. وهي على العموم صفات نسبية حسب العصور ومقاييس الاختيار وظروفه. وإن كانت العدالة لا مجال للخلاف حولها، لأنها مشترطة في جميع المسلمين، والأصل في المسلم العدالة.

أما عدد أهل الحل والعقد، فمجال الاختلاف فيه أيضا واسع، وشتات الرأي حوله متشعب.

وعلى رغم ما ذهب إليه المالكية والحنابلة من اشتراط إجماع أهل الحل والعقد في أمر الخلافة؛ فإن جمهور الفقهاء والمتكلمين على مذهبين:

الأول أن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة، وفي ذلك قال الجويني في "غياث الأمم"[2]: (مما نقطع به أن الإجماع ليس شرطا في عقد الإمامة بالإجماع.. فاستبان من وضع الإمامة استحالة اشتراط الإجماع في عقدها فهذا هو المقطوع به) واستدل على ذلك بما جرى في خلافة أبي بكر الذي صحت بيعته قبل الإجماع عليها، فقضى وحكم وأبرم وأمضى وجهز الجيوش وعقد الألوية وجر العسكر إلى مانعي الزكاة، وجبى الأموال وفرق منها، ولم ينتظر في تنفيذ الأمور انتشار الأخبار في أقطار الإسلام وتقرير البيعة من الذين لم يكونوا في عاصمة الدولة. وكذلك جرى الأمر في خلافة عمر وعثمان وعلي.

والمذهب الثاني أنه لم يثبت توقيف في عدد مخصوص تنعقد به الإمامة، ولا وجه لإثبات ذلك من كتاب أو سنة أو أثر. وإذ لم يقم دليل على عدد لم يثبت العدد بانعدام الدليل. وإذ انتفى الإجماع وبطل الدليل فُتح باب الاجتهاد والخلاف والظنون؛ وعلى هذا النهج الخالي من القطع لانعدام الدليل، سار الفقهاء والمتكلمون، كل يحاول تحديد عدد مخصوص، والاستدلال عليه بشبهة قياس أو خاطرة استحسان، إذ لا مطمع لهم في كتاب أو سنة أو إجماع.

ذهب أبو يعلى في "المعتمد في أصول الدين"[3] إلى أن ظاهر كلام أحمد أن الإمامة لا تنعقد إلا بجماعة أهل الحل والعقد، ودليله ما رُوي عن عمر عن النبي r أنه قال: "من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد". قال أبو يعلى: (فمنه دليلان أحدهما أنه ندب إلى لزوم الجماعة، فاقتضى ذلك أنه غير مندوب إلى لزوم غير الجماعة. وهذا المعنى لا يوجد عند الواحد. والثاني قوله: "إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد" وهذا موجود في عقد الواحد، ولأن الإمام يجب الرجوع إليه ولا يسوغ خلافه والعدول عنه كالإجماع. ثم ثبت أن الإجماع يُعتبر في انعقاده جميع أهل الحل والعقد، وكذلك عقد الإمامة له. ولأنه ليس قول من قال: "تنعقد باثنين" بأولى من قول من قال: "تنعقد بالجماعة").

---

[1] - الصفحة 50

[2] - الصفحة 53،52

[3] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيش ص 212

ولئن كان رأي كثير من المالكية على رأي الحنابلة، فإن الشافعية خالفوهم في ذلك، فرأى الماوردي [1] أن الإمامة تنعقد بمن حضر مجلس عقدها، مستشهدا ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها و لم يُنتظر قدوم غائب. كما ذهب بعض الشافعية أيضا إلى أنها لا تنعقد بأقل من أربعين، لأنها أشد خطرا من صلاة الجمعة التي لا تنعقد بأقل من أربعين.

وقال أهل البصرة وبعض آخر من الشافعية إن أقل ما تنعقد به خمسة، يجمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضى الباقين، قياسا على بيعة أبي بكر التي كانت بخمسة، هم عمر وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن الحضير وبشير بن سعد وسالم مولى حذيفة؛ وعلى ما فعله عمر إذ جعل الشورى في ستة لتُعقد لأحدهم برضى خمسة.

ومنهم من جعل العدد أربعا اعتبارا لعدد البينات الشرعية، ولأن أهمية الإمامة لا تقل عن غيرها مما تجب فيه البينة.

وقال علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة يعقدها أحدهم برضى اثنين، ليكونوا حاكما وشاهدين، قياسا على عقد النكاح الذي يصح بولي وشاهدين.

ومنهم من ذهب إلى أنها تصح باثنين فقط، على اعتبار أن "الاثنين" هو أقل الجمع ولا بد من اجتماع جمع على البيعة.

كما ظهر من بين الفقهاء والمتكلمين من اكتفى بواحد يعقد الإمامة على شخص صالح لها، استنادا إلى قول العباس للإمام علي: "مدَّ يدك أبايعك، فيقولون: عم رسول الله r بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك اثنان"، وعلى أن القضية حكم، وحكم الواحد نافذ، ولا دليل على تحديد عدد مخصوص. وعلى رأس القائلين بهذا الرأي الغزالي والجويني الشافعيان والباقلاني المالكي.

يقول الغزالي في "فضائح الباطنية"[2]، بعد أن رد على مشترطي إجماع أهل الحل والعقد، وعلى القائلين بضرورة النص على الإمام: "إذا لم نعين عددا، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعة من أذعن لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته. وانصراف الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقضيه الحال في كل عصر".

ويقول الجويني في "الإرشاد إلى قواطع الأدلة"[3]: "اعلموا أنه لا يُشترط في عقد الإمامة الإجماع؛ بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها. والدليل عليه أن الإمامة لما عُقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين، و لم يتأن لانتشار الأخبار إلى مَنْ نأى من الصحابة في الأقطار. و لم ينكر عليه منكر و لم يحمله على التريث حامل. فإذا لم يُشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد معدود ولا حد محدود. فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعدد واحد من أهل الحل والعقد".

ويقول الباقلاني في "التمهيد"[4]: "تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة. فإن قالوا: وما الدليل على ذلك؟، قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقدها، و لم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم، ولا عدد مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد، والعلم بأنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول، أنها تنعقد بالواحد فما فوقه".

ثم اختلفوا في جواز عقد الإمامة بواحد سرا، فاشترط بعضهم حضور شاهدين قياسا على عقد النكاح، واشترط الباقلاني حضور أقوام لأن النكاح لا بد فيه من إعلان وإشهار، وأجاز غيرهم، ومنهم الجويني، أن يعقدها رجل واحد لمن هو صالح لها سرا وعلى استخلاء. يقول الجويني[5]: "فأما لو فُرض رجل عظيم القدر رفيع المنصب، ثم صدرت منه بيعة لصالح لها سرا، وتأكدت الإمامة بهذا السبب بالشوكة العظمى، فلست أرى إبطال الإمامة والحالة هذه قطعا"، ثم يعقب بأن المسألة مظنونة مجتهَد فيها، وأن معظم مسائل الإمامة عرية عن القطع خلية عن مدارك اليقين.

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 7

[2] - الصفحة 110

[3] - الصفحة 257

[4] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيش ص 48

[5] - غياث الأمم للجويني ص 59

زبدة القول أن هذه المسالك التي قيست عليها شروط أهل الحل والعقد، من أضعف المسالك الشرعية وأشدها وهناً، إذْ مبناها على الظن والحدس والتخمين. كما أن الصفات والأعداد التي ذُكرت في الأمر لا تثبت عند النقد الفقهي، لأنّها ترتكز على قاعدة هشة من التمييز بين المسلمين في أمرهم الجامع.

ولعل مما حمل الفقهاء والمتكلمين على هذا النهج في الاستدلال والاستنباط، هواجس متعلقة بضرورة تبرير قيام السلطة في عصورهم، حفاظا على ما ظنوه من أن أمر الإسلام لا يقوم إلا بإمام مطاع يُعترف له بالشرعية التامة. وليس لهم من سبيل إلى ذلك إلا بتأييد ما هو قائم، والتماس ما ينهض بسلطته وأحكامه؛ فانصرفوا بذلك عن أصل الحكم الشرعي في القضية، وتراكموا في موقع واحد هو الموقع التبريري لما هو موجود، مهما اشتط بهم المسار وبَعُدَ بهم المذهب.

ذلك أن مصطلح "أهل الحل والعقد" أو "أهل الاختيار"، نفسه، ليس له أصل في الشريعة الإسلامية، لا لفظا ولا معنى؛ وهو من رواسب ما كان سائدا في جاهلية العرب الأولى، ومن مبتدعات بني أمية وبني العباس.

وإذ تبين أن أصل المصطلح مهدوم، انهدم ما بُني عليه من أحكام متعلقة بالشروط والصفات والأعداد.

وما التعلل بمشقة جمع آراء الأمة كلها عند الاختيار، بمجد في هذا الأمر. إذ لو فكروا في أساليب لتنظيم الشورى الجماعية لاهتدوا إلى الطريقة المثلى؛ لا سيما وقد كانت أمم معاصرة لهم تختار قيادتها بالشورى وإجماع الأمة، منهم المغول الذين أسقطوا الخلافة العباسية وأذلوا الأمة الإسلامية. وإذا لساهموا في تطوير الفقه السياسي الإسلامي تطويرا حقيقيا يخدم الشريعة ويحافظ على كرامة الأمة ومصالحها.

الفصل السادس

شروط الخليفة من غيره: 2- الاستخلاف وولاية العهد

شرع الفقهاء والمتكلمون لعمليتي الاستخلاف وتولية العهد، وقاسوا أمرها على فعل أبي بكر إذ استخلف، وعمر إذ تركها شورى في ستة يختارون أحدهم. كما عدوا جواز التولية أصلا قطعيا بالإجماع، فقال الماوردي[1]: "وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته". وقال الجويني[2]: "ثم اعتقد كافة علماء الدين تولية العهد مسلكا في إثبات الإمامة في حق المعهود إليه المولى. ولم ينف أحد أصلها أصلا"، وزاد: "أما أصل العهد فثابت باتفاق أهل الحل والعقد"، وزاد أيضا: "فأما من يوليه الإمام العهد بعد وفاته فهذا إمام المسلمين ووزر الإسلام والدين وكهف العالمين".

ثم قسموا أحكام ولاية العهد إلى ما هو مقطوع به وما هو مظنون.

والمقطوع به لديهم هو:

1 - اشتراط توفر صفات الأئمة في المعهود إليه ابتداءً، فإن طرأ عليه ما يخل بها لم يخرج من العهد. مع أنهم لم يقطعوا باشتراطها في الإمام العاهد نفسه.

2 - اشتراط قبول المعهود إليه العهد. ولا مستند لهذا الشرط إلا القياس على أحكام العقود التي ليس هذا مجالها.

3 - ولي العهد لا يلي شيئا في حياة العاهد، وإن كان الفقهاء لا يستطيعون منعه إن ولي شيئا. ولا مستند لهم في هذا الشرط مظنونا كان أو مقطوعا.

4 - تولية الأخ والقريب دون الوالد والولد حكمها حكم تولية الأجنبي. وهذا مخالف لما قاسوا عليه من أمر الشهادة، إذ الأقارب من أمثال الأخ والعم والخال تنالهم الظنة.

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 11

[2] - غياث الأمم للجويني ص 100

5 - إن جعل العاهد الإمامة شورى بين محصورين صالحين للزعامة فذلك جائز، ومستندهم القطعي في ذلك فعل عمر إذ حصرها في ستة، إلا أن عمر لم يرشح أحدا من أقاربه للخلافة، وكان فعله لضرورة حقيقية فتحت له باب الرخصة، بعد أن بيَّن للأمة وهو على فراش الموت أن السنة هي عدم الاستخلاف، اقتداء بالنبي r . كما أن فعله هذا لم يعمل به أحد من الصحابة بعده.

6 - لو رتب الإمام العاهد التولية في عدة ولاة للعهد على التتابع، فذلك له قطعيا. ومستندهم القياس على إمارة جيش مؤتة، إذ قال r : "صاحب الراية زيد بن حارثة، فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلا منهم". كما قاسوا على فعل سليمان بن عبد الملك، إذ جعل العهد لعمر بن عبد العزيز ثم ليزيد بن عبد الملك من بعده، وعلى فعل السفاح إذ جعل عهده إلى المنصور ثم لعيسى بن موسى، وعلى فعل الرشيد إذ جعل عهده لأولاده الثلاثة على التتابع، الأمين ثم المأمون ثم المؤتمن.

أما استشهادهم بغزوة "مؤتة" فمردود، لأن فعل الرسول r فيها تشريع لحالة حرب وليس للإمامة، كما أنه معجزة نبوية لا يقاس عليها؛ وقد أخبره الله تعالى بمآل القيادة الحربية في المعركة واستشهادها. وقد روى البخاري في صحيحه عن أنس قال: (خطب النبي r فقال: "أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب، ثم أخذها خالد من غير إمرة ففُتح له").

وأما فعل سليمان الأموي والسفاح والرشيد العباسيين، فأبعد من أن يستشهد به في الشريعة الإسلامية.

أما أحكام الظنون لدى الفقهاء والمتكلمين، وما اختلفوا فيه من هذا الأمر، فمنها:

1 - إذا عهد الخليفة لولد أو والد، فقد صحح بعضهم العقد بناء على أن العاهد إمام للمسلمين وبعيد عن التهم، وجانب المنصب في الحكم متغلب على جانب النسب. ولا مستند لهم في هذا كله.

ومنهم من صحح تولية الوالد وأبطل تولية الولد، لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد. ولا مستند لهم في ذلك أيضا.

ومنهم من اشترط بدون دليل لتولية الوالد والولد موافقة أهل الحل والعقد.

ومنهم من لم يصحح العقد للوالد والولد، قياسا على أن الشهادة لا تصح من والد ولا ولد لوالد أو ولد.

2 - موافقة أهل الحل والعقد، منهم من اشترط موافقتهم جميعا أو واحدا منهم على الأقل، ومنهم من لم يشترط ذلك قياسا على أن أبا بكر استأثر بتولية عمر دون مشورة من المسلمين. وهذا غير صحيح تاريخيا؛ لأن أبا بكر استخلف بطلب غالبية المسلمين وإلحاحهم عليه في ذلك، وعند استشارته لهم عارض تولية عمر قليل من الصحابة على رأسهم طلحة. كما أن التأسي برسول الله r الذي لم يستخلف أولى من التأسي بأبي بكر على فضله ومنزلته.

3 - وقت قبول ولي العهد التولية، وهل هو في حياة العاهد أو بعد مماته؟، وبنوا على هذا الخلاف أمر جواز خلع المعهود إليه. فمن أخر القبول ملَّك الإمام العاهد حق التراجع عن عهده وصرف المعهود إليه، ومن نجز القبول منع خلع المعهود إليه من قبل العاهد بدون سبب؛ إلا أن تأخير القبول إلى ما بعد وفاة العاهد يُعد إخلالا بالقواعد العامة للعقود التي قاسوا عليها، لأن القبول بعد وفاة الإمام يُعد باطلا بافتقاد أحد طرفي العقد.

أما إن كان القبول ناجزا وقبل الوفاة، فإن الإمام العاهد طبقا لقواعد العقود يكون قد فوت ما لا يملك إلى من لا يحق له أن يملك، والعقد باطل في الحالتين.

4 - واختلفوا فيما إذا عهد الإمام إلى من ليس على شرائط الخلافة، ولم يكن حال التولية على استجماع لها؛ فذهب بعضهم إلى بطلان العهد وآخرون إلى إجازته. وينبني على هذا أمر تولية الفاسق والصبي.

5 - واختلفوا فيما إذا مات العاهد، وكان قد عين عدة ولاة للعهد على التتابع، هل إذا تولى أول المعهود إليهم له أن يغير ترتيب الولاة من بعده تقديما وتأخيرا، أو أن يصرفهم ويعين ولي عهد جديد؟. وليس لهم في هذا الأمر دليل من كتاب أو سنة أو أثر أو قياس إلا ما فعله بعض خلفاء بني العباس، وأفعالهم لا يقاس عليها.

هذا مجمل ما عده الفقهاء والمتكلمون قطعيا وظنيا من أحكام الاستخلاف وتولية العهد؛ وهي كلها محفوفة بالتحكم المبني على الحدس والإنشاء بدون دليل. ولئن حاولوا فيما ذهبوا إليه الاستناد إلى قواعد العقود المدنية، فإنهم قد خرجوا أيضا على هذه القواعد.

فقاعدة الشهادة التي تمنع من أن يحكم القاضي بعلمه، خرجوا عليها؛ إذ أجازوا للإمام أن يختار ولي العهد بعلمه، وقاعدة عدم جواز حكم القاضي لأصوله وفروعه، ومن له مصلحة عندهم كالأجير والمرتهن والشريك، أخلوا بها عندما أباحوا تولية الفروع والأصول والإخوة والأخوال والأعمام.

وقاعدة الولي والشاهدين في عقد النكاح التي قاسوا عليها عقد التولية، لا تنطبق على هذه الحالة. فلا الأمة الإسلامية أنثى، ولا ولي العهد خاطبا ولا الإمام القائم وليا لهذه الأنثى. وما بُني على باطل باطلٌ.

وفي حال القياس على عقود البيع، يكون الإمام وأهل الحل والعقد قد باعوا ما لا يملكون، وولي العهد قد اشترى ما لا حق لـه في تملكه ممن لا يملك. والعقد باطل أيضا.

وفي حالة القياس على العقود بين طرفين تعلقت بها مصلحة طرف ثالث هو الأمة، كما في قاعدة الاشتراط لمصلحة الغير في العقود المدنية، فإن قواعد هذه العقود تشترط موافقة الغير، أي الطرف الثالث الذي هو أولى بتقدير مصلحته. وهذه الموافقة مفتقدة في عقد التولية وهو بذلك باطل أيضا.

كما أنهم جعلوا الإعفاء والاستعفاء من هذا العقد الذي تعلقت به مصلحة الغير، بيد الإمام وولي عهده فقط. وهذا أيضا خروج عن قواعد العقود المدنية والأمة ليست قاصرة أو سفيهة لينوب عنها غيرها. بل هي معصومة من الخطأ كما قرر ذلك الرسول ﷺ إذ قال: "لا تجتمع أمتي على ضلالة".

أما القول الفصل في الموضوع فلا بد فيه من استناد إلى نص من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس صحيح، وهو ما لم يتوفر مطلقا في ما ذهبوا إليه.

ذلك أن النص إن ثبت فلا بعده قول لبشر، صحابيا كان أو تابعيا، مجتهدا أو مقلدا. وقد وجدنا أن الرسول ﷺ لم يستخلف، وأجمع الصحابة على ذلك، واقتدى به في الأمر كل من عثمان وعلي، وعلمنا أن ما فعل أبو بكر وعمر كان لرأي رأياه مما ذكره علي رضي الله عنه، ونقله ابن كثير في تاريخه[1]، وكان داعيهما إلى ذلك الضرورة وإلحاح المسلمين إشفاقا من الفتنة. كما أنهما لم يترخصا ويستخلفا إلا بعد أن بيّنا حكم العزيمة في الأمر وهو عدم الاستخلاف.

ورأينا كيف أن فعل أبي بكر إذ استخلف واحدا، لم يعمل به عمر الذي جعلها شورى في ستة، وأن فعل الشيخين لم يعمل به عثمان وعلي، إذ لزما العزيمة في أمر الاستخلاف. بل إن عبد الرحمن بن عوف عندما عرض البيعة على الإمام علي مشترطا عليه العمل بالكتاب والسنة وفعل الشيخين قبله، أبى أن يشرك مع الكتاب والسنة فعل الشيخين[2].

كما أن الإجماع لم ينعقد على فعل أبي بكر أو عمر، فقد اعترض على تولية عمر بعض الصحابة؛ إذ دخلوا على أبي بكر في مرض موته وقالوا له: "استخلفت علينا عمر وقد علمت بوائقه"، فقال لهم: "والله إني لشديد الوجع، ولما ألقى منكم يا معشر المهاجرين أشد عليّ من وجعي. إني وليت أمركم خيركم في نفسي، فكلكم ورم أنفه إرادة أن يكون هذا الأمر له". وكان من الذين عارضوا بيعة عمر طلحة من المهاجرين، ومن الذين لم يبايعوه مطلقا سعد بن عبادة من الأنصار. أما بيعة عثمان فلم يرض بها بنو هاشم، وقال عبد الله بن عباس للإمام علي: "قد خدعوك حتى رضيت بخلافة عثمان".

كما أنه عندما اشتد المرض برسول الله ﷺ وقال: "ائتوني بدواة وبيضاء أكتب لكم كتابا لا تضلون بعدي أبدا"، كان عمر نفسه على رأس من قال: "إن رسول الله قد اشتد به الوجع وعندكم القرآن". وقد استخلف كل من أبي بكر وعمر في حالة اشتداد وجع الموت بهما، وهما غير معصومين. وحكم الوصايا والعهود والتصرفات عند اشتداد مرض الموت ينالهما. أما الرسول ﷺ فهو المعصوم في كل حالاته، يقول الله تعالى في سورة الحاقة (40-46): ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾.

من جهة أخرى أصولية، لا يُلجأ إلى قول الصحابي أو فعله إلا إذا انعدم النص، والنص بين أيدينا، فعل الرسول ﷺ إذ لم يستخلف، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38 وقول الصحابي عند انعدام النص على أحوال، تقتضي أحيانا الأخذ به إذا صحبته قرينة تدل

[1] - ج 5 ص 250

[2] - تاريخ ابن كثير ج 7 ص 146

على أن له أصلا من كتاب أو سنة، وتقتضي أحيانا أخرى عدم الأخذ به إذا لم تتوفر هذه القرينة. يقول الشوكاني[1]: "اعلم أنهم قد اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر. وممن نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر والآمدي وابن الحاجب وغيرهم. واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال: الأول أنه ليس بحجة مطلقا وإليه ذهب الجمهور، والثاني أنه حجة شرعية مقدمة على القياس، وبه قال أكثر الحنفية، ونُقل عن مالك وقديم قولي الشافعي، والثالث أنه حجة إذا انضم إليه القياس".

إلا أننا في أمر التولية لسنا أمام قياس يؤكد قول الصحابي أو فعله، ولكننا أمام سنة نبوية مستفيضة هي عدم الاستخلاف، ونص قطعي الثبوت والدلالة من القرآن الكريم، فسرته السنة النبوية الصحيحة القولية والفعلية، هو قوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) الشورى 38 كما أن الصحابي ليس له أن يؤول السنة النبوية الظاهرة في معنى معين إلى غير معناها، لأننا نتعبد برواية الصحابي لا برأيه. وفي هذا يقول الشوكاني أيضا[2]: "أن يكون الخبر ظاهرا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره، إما بصرف اللفظ عن حقيقته، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب، أو عن التحريم إلى الكراهة، ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر؛ فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يُعمل بالظاهر ولا يُصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعله. وهذا هو الحق لأننا متعبدون بروايته لا برأيه. والحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهما، فلا يجوز اتباعه على الغلط. بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر، فإنه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكان العمل به أرجح".

كما أن الإجماع في فنون العلم كما يقول الشوكاني [3]هو إجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون غيرهم، فالمعتبر في إجماع المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين، وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين. لذلك فالمعتبر في قضايا الإمامة وهي من قضايا الناس جميعا هو قول جميع الأمة، ولذلك اختصها الله بجميعهم في قوله عز وجل (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) الشورى 38.

أما القياس على فعل غير المعصوم، فليس إلا توظيفا ساذجا وإساءة استعمال لأحداث التاريخ، من أجل تبرير احتكار السلطة ومصادرة أمر الأمة؛ إذ من بدهيات الشريعة أن السنة النبوية إن صحت، وقد صح أن الرسول ﷺ لم يستخلف، فلا مهرب منها إلى قول قائل أو فعل فاعل. وهو ما شرحه بوضوح الشوكاني إذ قال عن رأي الصحابي[4]: "والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبيا محمدا ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كلامه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك، فكلهم مكلَّفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة. فمن قال إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة نبيه وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو قولهم حجة على المسلمين، يجب عليهم العمل بها وتصير شرعا ثابتا مقررا تعم به البلوى؛ مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل به. فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أي مبلغ. ولا شك أن مقام الصحابة مقام عظيم ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع المنزلة وعظم الشأن...؛ ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجة قوله وإلزام الناس باتباعه. فإن ذلك مما لم يأذن به الله، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد".

نخرج من هذا العرض الموجز بحكم نعتقد صوابه بإذن الله تعالى، هو أن ولاية العهد لا أصل لها من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس صحيح أو قول صحابي. وليست أحكام الفقهاء والمتكلمين فيها بالجواز إلا قولا بغير ما أنزل الله عز وجل. ولئن حاول بعض المفكرين المحدثين تأويل ما ذهب إليه الفقهاء بأن تولية العهد مجرد ترشيح من الإمام محتاج إلى موافقة الأمة، ليوائموا ذلك بمنهج الترشيح الحديث في نظم استبداد ديموقراطية الحزب الواحد، كما في الدول الشيوعية وجمهوريات العالم الثالث، فإن هذا التخريج منهم بعيد جدا، لا تقره القرائن أو مدارك العقول أو نصوص الشريعة.

---

[1] - إرشاد الفحول للشوكاني ص 243

[2] - إرشاد الفحول للشوكاني ص 59

[3] - المصدر السابق ص 88

[4] - إرشاد الفحول للشوكاني ص 243

الفصل السابع

شروط الخليفة من غيره: 3- سلطة الغلبة والأمر الواقع

وهي خلافة التغلب والاستيلاء بالقوة على الإمامة، بدون تولية عهد من إمام سابق، أو اختيار من الأمة أو أهل الحل والعقد.

ولئن لم يختلف الفقهاء والمتكلمون حول شرعية الاختيار والتولية، فإنهم اختلفوا حول كيفية إضفاء الشرعية على إمامة المتغلب، إمامة الأمر الواقع.

ذهب بعضهم إلى ثبوت إمامته وحمل الأمة على طاعته، وإنْ لم يستخلفه من قبله ولم يعقدها له أهل الاختيار، لأن المقصود هو اتقاء الفتنة وتمييز الإمام، وقد تم ذلك باستيلائه على السلطة.

وذهب آخرون إلى أن واجبا على أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن توقفوا عن ذلك أثموا؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد، ولأن عدم قيامها، في نظرهم، يعطل المصالح ويبطل التصرفات الشرعية؛ وفي ذلك يقول الكمال بن أبي شريف[1]: "وصار الحال عند التغلب كما لم يوجد قرشي عدل، أو وُجد ولم يُقدَر على توليته لغلبة الجورة على الأمر. إذ يُحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة، وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك".

وقد رأى أبو يعلى[2] أنها تثبت بالقهر والغلبة ولا تفتقر إلى عقد، مستندا إلى رواية لعبدوس بن مالك القطان عن أحمد: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين". واحتج برواية أبي الحارث في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك، فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم، أن الجمعة تكون مع من غلب، وبما رواه أحمد عن ابن عمر أنه صلى بأهل المدينة في زمن الحرة وقال: "نحن مع من غلب"، وبخروج عبد الملك بن مروان على عبد الله بن الزبير، وكان خليفة شرعيا على الحجاز، فلما استولى ابن مروان على البلاد صار إماما يحرم الخروج عليه.

والواقع أن الفقه السياسي في هذا الأمر لم يكن إلا صدى لأحداث الصراع على السلطة. فمنذ أُسقطت الخلافة الراشدة لم يعرف المسلمون في غالب عهودهم إلا إمامة المتغلبين وسلطة الأمر الواقع؛ ابتداء من معاوية الذي أخذ البيعة من أهل المدينة والصحابة تحت بارقة السيف، إلى بني مروان وبني العباس وغيرهم من مؤسسي الدول في بلاد المسلمين شرقا وغربا، إلى عصرنا الحديث حيث يتم الاستيلاء على السلطة أولا، ثم بعد ذلك يُبحث عن "جوق وطني" للبيعة.

ولئن كان ابن خلدون قد لاحظ هذا الوضع، واستخلص منه نظريته في العصبية التي توفر لطالب الإمامة القوة والغلبة والقهر[3]، حتى رأى أن يُعزر من يطلبها بدون عصبية؛ لأن ذلك منه حمق وسفاهة وإثارة لفتنة لا تقيم دولة[4]؛ فإن الغزالي أيضا قد جعل مدار الخلافة على الشوكة، فقال[5]: "فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة... ومدار ذلك جميعا على الشوكة".

إلى ذلك أيضا ذهب بدر الدين بن جماعة (639-734هـ/1241-1333م) في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام"[6]، فزعم أن كل من تصدى للإمامة وليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة واستخلاف، كان إماما شرعيا لزمت طاعته، ولا يقدح إمامته كونه فاسقا أو جاهلا. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فغلب الأول، انعزل الأول وصار الثاني إماما. وهذا تشريع واضح لجواز الانقلابات العسكرية والوثوب على السلطة على قاعدة "الإمامة للمتغلب"، وهو ما له أصل لدى الحنابلة بروايتهم "الجمعة مع من غلب".

---

[1] - المسامرة على المسايرة للكمال بن أبي شريف ص 29

[2] - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي ص 20

[3] - مقدمة ابن خلدون ص 194

[4] - يقول ابن خلدون في مقدمته ص 160: " كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجا وإما إذاعة السخرية منهم "

[5] - فضائح الباطنية للغزالي ص110

[6] - الصفحة 55

كذلك الإمام النووي، يقول[1]: "وأما الطريق الثالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعا للشرائط بأن كان فاسقا أو جاهلا فوجهان أصحهما انعقادها لما ذكرناه"؛ ويقول أيضا[2]: "إذا ثبتت الإمامة بالقهر والغلبة فجاء آخر فقهره انعزل الأول وصار الثاني إماما".

أما الشيخ زكريا الأنصاري فهو أشد وضوحا في الأمر إذ يقول[3]: "وتنعقد الإمامة بثلاث طرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد... وثالثها باستيلاء شخص متغلب على الإمامة ولو غير أهل لها كصبي وامرأة، بأن قهر الناس بشوكته وجنده وذلك لينتظم شمل المسلمين".

لقد أبدى الفقهاء والمتكلمون استنادا منهم إلى فقه الضرورة تساهلا زائدا أباحوا به تسلط الجوَرَة والظلمة، وتحولت بما ذهبوا إليه، نظرية "خوف الفتنة" الموهومة، إلى ذريعة لإلغاء التعاليم الشرعية المتيقنة. والمتيقن لا يُدفع بالموهوم. و لم يخرج عن هذا المسار مذهب؛ فمن الأحناف السرخسي في "المبسوط"، والكمال بن أبي شريف في "المسامرة على المسايرة"، ومن الحنابلة أبو يعلى، ومن الشافعية الماوردي، ومن الشيعة الزيدية الذين يرون إماما كل من خرج شاهرا سيفه وتوفرت فيه الشروط من ولد فاطمة t ، أما المالكية فباب المصلحة المرسلة والمقاصد عندهم يسع كل ضروب الغلبة والقهر والتسلط.

إن الفقهاء والمتكلمين وإنْ أطنبوا في تفصيل شرائط الإمامة وصفات الخليفة، قد ألغوا في المجال الواقعي كل تلك الشروط والصفات عندما أقروا إمامة الغلبة والقهر، وفتحوا بهذا الاجتهاد السائب بابا واسعا للفتنة الحقيقية. إذ قياسا على ما ذهبوا إليه جازت لدى النفوس الضعيفة الخيانة العظمى، تعاونا مع أعداء الأمة وخدمة للعدو. وهو ما فعله العلقمي الذي مهد للمغول طريق القضاء على الخلافة العباسية، وما ارتكبه بعض العلماء في عهد الاستعمار إذ أفتوا بأن سلطة المحتل الأجنبي شرعية.

وقياسا أيضا على ما ذهبوا إليه، صدرت الفتاوى التي تعد دعاة القسط والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خوارج محاربين ودعاة فتنة، يُقام عليهم حد الحرابة قتلا ونفيا وبترا للأيدي والأرجل من خلاف؛ وأدى هذا الاتجاه في الفقه السياسي إلى أن صُفيت عناصر القوة والمنعة في المجتمع، والتبس على المسلمين أمر دينهم، فصار المعروف منكرا يُنهى عنه، والمنكر معروفا يُؤمر به، وخضع الحكام للنفوذ الأجنبي التماسا للحماية وتحسبا لغضب الأمة.

إن استقراء أحداث التاريخ الإسلامي، والفتاوى السياسية للفقهاء، يكشف بوضوح أن أساس الحكم واقعا عمليا وفكرا سياسيا، كان لديهم هو الغلبة والقهر، وإنْ مُوِّه على ذلك بمبررات شرعية بعد الاستيلاء على السلطة بأثر رجعي. و لم تخرج عن هذا النهج إمارة أو مملكة أو مشيخة أو جمهورية، اشتراكية كانت أو ليبرالية، تزملت بدثار الإسلام أو بالديموقراطية أو بالاستبداد الصريح السافر. ومادام الأجنبي يحمي والشعوب مكبلة، ودعاة القسط والحق يُقام عليهم حد الحرابة، فلا أمل في تغيير أو تطوير أو تحرير.

الفصل الثامن

مجال سلطة الخليفة ونطاقها لدى الفقهاء والمتكلمين

كانت بداية نشوء الإمبراطورية الإسلامية في عهد الراشدين، على أساس الشورى القرآنية بنهج إداري لا مركزي، يختص فيه الخليفة وجهازه التدبيري بتنفيذ قرارات الأمة، وإقامة الشريعة، وتنفيذ الحدود والتعازير، والإشراف على كامل البلاد وتوسيع رقعتها، وتستقل فيه كل ولاية أو إقليم بتسيير الأمر المحلي شورويا.

---

[1] - روضة الطالبين للنووي ج 10 ص 46

[2] - نفس المصدر ص 48

[3] - فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ج 2 ص 268

كانت هذه البداية على هدى وسواء ورشد، خطوات ثابتة متزنة نحو نشوء نظام حكم شوروي لا مركزي، مع الاحتفاظ بالوحدة الوطنية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والدينية؛ وهو ما يعرفه العصر الحديث، والقياس مع الفارق، في نظام الاتحادات الفيدرالية والكونفدرالية، كما لدى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي وما تتجه نحوه كثير من الأقطار التي بينها قواسم مشتركة.

إلا أن الانقلاب على الخلافة الراشدة أطاح بهذا المشروع، وأنشأ تصورا جديدا للسلطة وفلسفة الأحكام السلطانية، أساسه الاستبداد الفردي المطلق؛ لم يترك فيه الفقهاء والمتكلمون ومن سار على نهجهم، للتصور الإسلامي إلا هامشا ضيقا لتبرير ما هو قائم؛ مما قطع الطريق على أي تطور جاد، يمهد لنظام مؤسساتي متكامل شوروي، تتوزع فيه السلطات بشكل يمكِّن الأمة من تملك أمرها والقيام به.

إن ما أنتجه الفكر في المجال السياسي الإسلامي لم يخرج عن دائرة تركيز السلطة كلها في يد رجل واحد، هو الإمام أو الخليفة أو الملك أو السلطان. ولئن اختلفت أنماط هذا الإنتاج السياسي فإنها لم تخرج عن أربعة أصناف:

- النمط الأول: هو الفقهي التشريعي التبريري الصرف، الذي يمثله الماوردي خير تمثيل. وقد عالج أصحابه السياسة السلطانية من الناحية الفقهية، فتناولوا بالتعريف الإمامة وشروطها، وصفات الإمام وصلاحياته وواجبات الأمة نحوه ، ومسؤوليته الشخصية عن التصرف في الأموال والرجال والبلاد، واتخاذ القرار الحاسم في دق الأمور وجلها، وفي تعيين الأمراء والوزراء والقضاة وقادة الجيش والشرطة، وتوزيع الغنائم والجزية والخراج والفيء والإقطاع والدواوين وإقامة الحدود والتعازير.

- النمط الثاني: وهو الفقهي التطبيقي العملي الصرف، ويمثله نجم الدين إبراهيم الطرسوسي في كتابه "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك". ولئن أقر المصنف بشرعية كل متغلب، توفرت فيه شروط الإمامة قرشية وعدالة واجتهادا أم لم تتوفر، فإنه حاول أن يأطر الخليفة على أحكام الشرع، متجنبا نهج التبرير وأساليب الملق، مرشدا إلى أحكام السلوك العملي في تدبير أمر الأمة، خاصة في مجال تقليد الإمام للولاة والقضاة والأمراء والجباة وكتاب الدواوين، والكشف عن مخالفاتهم ومعاقبتهم، والنظر في الأموال ومصادرها ومصارفها والثغور والحصون والجسور إقامة وصيانة، والجيوش وتسييرها، والحروب الداخلية والخارجية وآدابها وضوابطها، وأحكام الأسرى والسبايا والمحاصرين والشهداء؛ متجنبا في ذلك شبهات التبرير وليِّ أعناق النصوص، مما جعل هذا النمط أكثر صدقا في التعامل مع السياسة وأربابها.

- النمط الثالث: ويمثله الأخلاقيون وكتاب السمر والتاريخ مثل: ابن رضوان في كتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"، وأبو حمو موسى بن يوسف في "واسطة السلوك في سياسة الملوك"، وعبد الرحمن الشيزري في "النهج المسلوك في سياسة الملوك"، وسبط ابن الجوزي في "كتر الملوك في كيفية السلوك".

ويعتمد هذا النمط على الأخلاق والقيم، كمنطلق أساسي في إرشاد الملوك وتوجيههم لما يحفظ ملكهم، مع الإقرار بسلطة الإمام المطلقة على البلاد والعباد في شؤون الدنيا والآخرة. وكان هذا النمط معدودا من العلوم الملوكية الخاصة، المعتمدة على ضرب الأمثال والحكم، والأخبار والخرافات الرمزية، التي تحفزهم إلى علو الهمة، وشرف النفس، والتزام العدل والرفق بالرعية.

وهو أسلوب مغاير تماما لما كان عليه أسلوب الوعظ لدى السلف الصالح من أمثال سفيان الثوري والأوزاعي وغيرهما، ممن كانوا يعظون الملوك من غير رغبة أو رهبة ثم ينصرفون.

وقد اشتمل هذا النوع من الكتابة الملوكية على نصائح عملية متعلقة بكيفية ممارسة السلطة والاحتفاظ بها، كما عرض لقوانين وقواعد سياسية وسلوكية، ومراسيم ملكية (بروتوكولية)، للتعامل مع جميع الفئات والطوائف والأطراف داخليا وخارجيا، في حالات السلم والحرب، ومع العامة والخاصة وأركان المملكة أمراء وجندا، وولاة وقضاة، وعلماء وزهادا، وعبادا وحاشية، وإماء وحظايا ومماليك وخدما.

- النمط الرابع: كما لدى الحسن بن عبد الله العباسي في كتابه "آثار الأُول في ترتيب الدول"، وابن أبي الربيع في "سلوك المالك في تدبير الممالك"؛ وكان هذا النمط وسطا بين النمطين، الفقهي التبريري الذي يمثله الماوردي، والأخلاقي الذي يمثله ابن رضوان. وقد تعلقت أبحاثه بقواعد المملكة وأركان المُلك، إدارة وجندا وتولية وعزلا، وتصرفا في الأموال والأرواح والأبشار، وبالسلوك الفردي للخليفة في مرافق الدولة السياسية والحربية والمالية، وميادين اللهو والمتعة والراحة والترويح عن النفس. ولم يتورع كتاب هذا النمط عن حض الحاكم على ارتكاب كل محظور للوصول إلى السلطة أو البقاء فيها، والجرأة على كل محرم يحقق له سبل المتعة والرفاه.

هذه الأنماط الأربعة هي كل ما تناوله فقه الأحكام السلطانية، ولم يخرج مطلقا عن اعتبار الخليفة قطب الدولة ومحورها، وحاكمها الفرد الذي يمسك بزمام الأمور كلها، ما تعلق منها بدنيا الناس وآخرتهم، وما تعلق بأرض الإسلام ترابا وثروة وسيادة.

الفصل التاسع

موقع الأحكام السلطانية من الفكر السياسي الحديث

انطلق كتاب الفقه السياسي من قاعدة أساسية لديهم هي اعتبارهم سلطة الإمام ولاية عامة وذاتية.

هي عامة لكونها تُلزم الغير ولو لم يوافق، بطاعة أوامر صاحب الولاية، سواء كانت الأوامر لصالح هذا الغير أو لغير صالحه، وذلك لكونها مستمدة من الله، والإمام "ظل الله" كما وقر في أذهانهم.

وهي ولاية ذاتية يستمدها الإمام أيضا من قدرته على التغلب والتسلط والتخلص من مناوئيه، وإنْ كانت شكليا مستمَدَّة من استخلاف من قبله إن لم تكن غلابا واستيلاء.

وبمقتضى هذه الولاية يجب على الكافة، كما قال الماوردي[1]: "تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له، ليقوم بما وُكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال".

وهذا التفويض يحمِّل الأمة واجبين نحو الإمام، هما الطاعة للأوامر مهما حادت وانحرفت، والنصرة على عدوه ولو على باطل.

هذا التفويض المطلق للولاية العامة التي يمثلها الخليفة بشخصه وذاته، يشمل المكان والزمان والإنسان وتطبيق الشريعة وتدبير الأمر العام.

من حيث المكان: تشمل سلطته أرض الإسلام كلها. وبما أن وحدة البلاد هي الأصل كتابا وسنة، وهي المبدأ الذي ورَّثه العهدان النبوي والراشدي لمن بعدهما، فإن الفقهاء قرروا هذا المبدأ أول الأمر، وأفتوا بوحدة الإمامة وعدم جواز مبايعة إمامين في عصر واحد، لقوله r : "إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما" وكان في مقدمة من قال بهذا كل من الماوردي والغزالي والتفتازاني وابن حزم.

إلا أن اتساع رقعة دار الإسلام، وتحول أمر المسلمين إلى التنافس على الملك والسلطة، وعدم قيام مؤسسات شوروية تحمي سلطة الأمة ووحدتها، وهيمنة الشفوية وعدم التدوين على الفكر السياسي، كل ذلك أدى إلى تمزق البلاد وقيام دويلات في أطرافها.

استبد أول الأمر بعض أمراء الأقاليم وانفصلوا عمليا عن الخلافة، فاخترع الفقهاء لهذه الحالة حفاظا منهم على وحدة الإمامة، ما سموه "إمارتي الاستكفاء والاستيلاء"[2].

إمارة الاستكفاء عندهم تكون بعقد الإمام عن اختيار وإرادة، لشخص معين على إقليم خاص. وإمارة الاستيلاء تكون بعقد عن اضطرار، بعد أن يكون الشخص قد استولى فعلا على الإقليم.

ثم بعد أن قامت دويلات مستقلة عن الخلافة المركزية استقلالا تاما، أباح الفقهاء من أمثال الإيجي[3]، تعدد الأئمة، مبررين ذلك باتساع رقعة دار الإسلام، وكون كل إمام في بلد، وضرورة المحافظة على إقامة الشريعة وأداء الحقوق.

ومن حيث الزمان: برغم كون الشريعة الإسلامية أعطت للأمة حق تحديد فترة حكم الإمام في إطار الشورى، فإن الفقهاء، افتياتا منهم على الشرع، أجمعوا على حقه في البقاء في السلطة طيلة حياته، ما لم يُعتبط أو يُجن أو يفقد القدرة التامة على السمع والنطق والتصرف؛ وإنْ اختلفوا في حال فقده بعض الأعضاء أو عجزه عن التصرف باستبداد أعوانه الفسقة عليه، أو أسره لدى العدو.

أما عزله لفقد شروط العدالة والعلم، فقد أجمعوا على أن ذلك لا يجوز، إنْ خيفت الفتنة أو لم يُقدر عليه أو كان عزله يؤدي إلى الإضرار بالمصالح. وعلى العموم فالرأي السائد هو أن الإمام لا ينعزل بالجهل أو الفسق الاعتقادي والسلوكي؛ لأن ولايته في نظرهم مبنية على القهر والغلبة.

وفي "حاشية رد المحتار على الدر المختار" لابن عابدين[4] عن القاضي هل ينعزل إنْ فسق، ويقاس عليه الإمام: "وفي الخلاصة عن النوادر، لوفسق أو ارتد أوعمي ثم صلح أو أبصر، فهو على قضائه"، "وفي الفتح اتفقوا في الإمارة والسلطنة على عدم الانعزال بالفسق لأنها مبنية على

---

[1] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 17

[2] - الأحكام السلطانية للماوردي ص 35

[3] - المواقف في علم الكلام للإيجي ص 400

[4] - حاشية رد المحتار على الدر المختار لاين عابدين ج 5 ص 364

القهر والغلبة، لكن في أول دعوى الخانية الوالي كالقاضي"، "وفي الواقعات الحسامية على أنه لا ينعزل بالردة، فإن الكفر لا ينافي ابتداء القضاء في إحدى الروايتين". وقيل إن فسق الوالي فهو بمنزلة القاضي يستحق العزل ولا ينعزل.

كما ذهب أبو بكر الباقلاني وهو مالكي من كبار متكلمي الأشاعرة في كتابه "التمهيد"1، إلى القول بأن الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث يقولون: لا ينخلع الإمام بالكفر بعد الإيمان أو ترك الصلاة أو الفسق والظلم، وإنما يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاص.

أما إنْ غلب عليه غيره واستولى على ملكه، فلا خلاف في وجوب مبايعة المنتصر دفعا للفتنة وحفاظا على بقاء الشريعة كما يقولون.

ومن حيث الإنسانُ: للخليفة على المسلمين سلطة كاملة مطلقة تقتضي الطاعة والنصرة، وتعم الذكور والإناث والأصول والفروع، في أنفسهم وأموالهم وعباداتهم صلاة وزكاة ونسكا؛ حتى إن من الفقهاء مَنْ لا يجيز صلاة الجمعة والعيدين بدون الإمام أو من يمثله، ومنهم من يقدم إمامة الخليفة ومن يمثله في صلاة الجنازة، على أولياء الميت. ولئن حاول بعض المتأخرين ترقيع هذه المذاهب التشريعية ببعض المفاهيم العصرية عن الحرية الشخصية، ليخففوا من وطأتها التسلطية؛ فإنها تبقى خارج نطاق الشريعة الإسلامية نصوصا وأحكاما، روحا ومقاصد.

ومن حيث تطبيقُ الشريعة الإسلامية: فإن الإمام يعد مسؤولا عن ذلك وحده. حتى الحدود التي لا يجوز العفو عنها، وقد قال فيها رسول الله ﷺ: "والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"؛ جوَّز الفقهاء للإمام عدم إقامتها، لا سيما في حق الوجهاء والأعيان وأصحاب الشأن، بتأويلات منهم لما روي عنه ﷺ: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود"، وهو حديث ضعيف كما قال العزيزي في شرح الجامع الصغير.

وبما أن ولاية الإمام ذاتية ومبنية على الغلبة والقهر، فلا أحد فكر في إمكانية إقامة الحد عليه إنْ استحقه، على رغم أن الشريعة لم تستثنه من حاكميتها. وقد رُوي أن عمر في أيام خلافته رأى رجلا وامرأة على فاحشة، فجمع الناس وقام فيهم خطيبا، وقال: "ما قولكم إذا رأى أمير المؤمنين رجلا وامرأة على فاحشة؟" فقام علي بن أبي طالب وأجابه بقوله: "يأتي أمير المؤمنين بأربعة شهداء، أو يُجلد حد القذف ويصبح ساقط الشهادة إذا صرح باسمي من رآهما، شأنه في ذلك شأن سائر المسلمين"، فسكت عمر ولم يعين من رآهما.

كما أطلقوا يد الخليفة في أمر زواجر التعزير، بالعقوبات البدنية إعداما وجلدا وقطعا وحبسا ونفيا، والعقوبات المالية مصادرة وتغريما. وما عليه إلا اتخاذ بطانة من الفقهاء "المبرراتية"، الذين يصطادون من المذاهب الرخص وضروب التأويل التي تفتح الأبواب المغلقة.

فالقتل سياسةً مشروع عند الحنفية، وعلى ذلك الحنابلة وفي مقدمتهم ابن تيمية وابن القيم، أما المالكية فالمصالح المرسلة والمقاصد تبيحه مطلقا، وقد نُسب لمالك إباحة قتل الداعية إلى البدعة لإفساده في الأرض، وقطع المتهم بالسرقة بدون بينة إن حامت حوله الشبهة بالقرائن والمخايل، وقتل ثلث الأمة استصلاحا للثلثين. وعلى ما سار عليه المالكية في هذا الباب سار الشافعية.

وإذا كان القتل سياسة جائزا عند الجمهور، فمن باب أولى جواز الجلد والسجن والنفي وبتر الأطراف سياسةً، للعظة والتخويف والإرهاب.

أما العقوبات المالية، فأبو يوسف من الحنفية يجيزها خلافا لإمامه وصاحبه، وكذلك الشافعية يجيزونها على خلاف في التفصيل، وعند أحمد مشروعة باتفاق في مواضع وباختلاف في مواضع أخرى، وعند المالكية جائزة في المشهور عن مالك.

كما ابتدعوا للتعزير أربع مراتب: تعزير أشراف الأشراف و يكون بالإعلان، مثل أن يقال للمذنب منهم: "بلغني أنك تفعل كذا "؛ وتعزير الأشراف كالدهاقنة من كبار القرى والقبائل، والتجار ومن لهم مال وعقار، ويكون بالإعلام والجر إلى باب القاضي أو الوالي؛ وتعزير الأوساط وهم العامة، ويكون بالحبس وغيره؛ وتعزير الخسائس، وهم المشبوهون، ويكون بالحبس والضرب أو بما هو أشد من ذلك.

وإذا مات من عُزر، فدمه هدر عند أبي حنيفة ومالك وأحمد، ويُضمن من بيت المال عند الشافعية.

وهذه الأحكام كلها لا ضابط لها من شرع واضح مُوَثَّق، وإنما الهوى والمزاجية الآنية؛ وكم من مستحق عقوبة أو حدا عُفي عنه وأُغدق عليه المال لإنشاده بيت شعر أعجب الخليفة، وكم من بريء قُتل لقوله كلمة صدق وحق وعدل.

---

[1] - نصوص الفكر السياسي الإسلامي ليوسف أيبش ص 57

ولئن كان التعزير قد شُرع بدليل الإجماع للجرائم التي لا حد فيها، والجرائم التي فيها حد و لم تكتمل أركانها؛ فقد وُظف في واقع الأمر وغالبه، للانتقام السياسي وتصفية المخالفين والمعارضين والمحتجين، والآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر.

ومن حيث التدبيرُ العام: يدخل في اختصاص الإمام وحده كل شؤون الإدارة والمال وتعيين أمراء الأقاليم وولاتها، والقضاة ومسؤولي مرافق الدولة والأمن، وإعلان الحرب الدفاعية والهجومية، لأغراض دينية أو دنيوية، جهادا أو عدوانا، داخليا أو خارجيا، لقهر المسلمين أو غير المسلمين.

هذه خلاصة تصور الفقهاء والمتكلمين، لسلطة الخليفة أو الإمام أو الملك أو السلطان أو الأمير، على اختلاف في الألقاب وتماثل في التصرف. وهو تصور لا يمت للشريعة الإسلامية إلا بما أُضفي عليه من تأويلات مشتطة لبعض النصوص، أو قياس غير منضبط على بعض الأخبار والأحداث.

لقد كان تصورهم مقتصرا على ضرورة وضع أسس للتحكم والسيطرة، في مجتمع يرفض بفطرته ما لم يُقدم إليه في "طبق" إسلامي. وهذا التصور بأدنى تدبر وتمعن يكشف بوضوح، أن فكرهم السياسي كان في عمق السياسة الوضعية التي تفصل بين الدين والدولة، وإِنْ عتموا على ذلك بمختلف ضروب التمويه والتعمية.

ولئن كان الفكر السياسي الوضعي فيما قبل مكيافيلي (1469-1527م)، منذ نشأته اليونانية الأفلاطونية والأرسطية وتطوره الروماني، قد تبنى الأخلاق والفضيلة والعمل لسعادة الإنسان مع احتفاظه بجوهر الحكم الفردي، فإن الفقهاء والمتكلمين احتفظوا أيضا بفكرة الحكم الفردي، ولكنهم جعلوها في خدمة السلطان من أجل رفاهيته وحده ودوام سلطته بمفرده؛ وأباحوا من أجل ذلك جميع الوسائل الناجعة التي تحقق الهدف، أخلاقية كانت أو غير أخلاقية. وهو ما يُعد خطوة متقدمة وممهدة لما عُرف بعد ذلك بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، أو "السياسة النفعية"، أو "المكيافيلية" في الاصطلاح السياسي المعاصر.

ويكفينا مثلا لذلك، أن نقارن بين رأي بدر الدين بن جماعة في "تحرير الأحكام" إذ يقول[1]: "إذا خلا الوقت من إمام وتصدى لها من هو أهل لها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة واستخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته"؛ وبين قول مكيافيلي حول ضرورة السلطة المطلقة[2]: "من النادر إن لم يكن من المستحيل أن تقوم حكومة، سواء كانت جمهورية أو ملكية على شكل منظم منذ مستهل عهدها، أو أن تتحول تحولا جذريا عن تنظيماتها القديمة، إلا إذا كان المشرف على عملية القيام أو التحول شخصا واحدا ليس إلا...، وعلى هذا فإن على المنظم العاقل للدولة أن يحزم أمره على أن يكون صاحب السلطان الوحيد. ولن يوجه إليه أي إنسان عاقل اللوم إذا ما قام بأي عمل مهما كان شاذا".

إن الفقهاء جعلوا الإمام هو الدولة وهو الحكومة، وهو الممثل الوحيد للشريعة والقانون والأمة؛ وهذا بالضبط هو فكر مكيافيلي الذي يعد الأمير هو الدولة ولا دولة في غياب الأمير.

والفقهاء برروا كل تصرف يقوم به الأمير من أجل الوصول إلى السلطة والاستدامة فيها، وأباحوا له كل ضروب الخداع والمكر والقتل والاغتيال، وهو عين ما ذهب إليه مكيافيلي الذي قال[3]: "فمن القواعد الصحيحة والسليمة أن النتائج قد تبرر الأعمال التي تستحق اللوم في ظاهرها". وقال[4]: "على الأمير أن يتخذ التدابير اللازمة لارتكاب فظائعه فورا... ومن الواجب اقتراف الإساءات مرة واحدة وبصورة جماعية".

والسيادة عند مكيافيلي هي سيادة الأمير، لأن من السخف لديه أن يشاركه فيها غيره أو أن يمارسها الشعب. وهي عند الفقهاء على نفس الوتيرة والنهج؛ لأن العامة في نظرهم مجرد غوغاء يحكمهم السيف. والخاصة إما موالون وأدوات فمقربون، وإما معارضون فتحت قائم السيف وفي غياهب السجون.

---

[1] - الصفحة 55

[2] - المطارحات لمكيافللي ص 249

[3] - نفس المصدر ص 250

[4] - الأمير ص 101

وأعوان الأمير وزراء وقضاة وقادة للجيوش، يجب أن ينكروا ذواتهم في الخدمة، ولا يكون لهم أي طموح للمجد والرفعة، وهو ما عبَّر عنه نجم الدين الطرسوسي[1] بقوله: "أما تولية نيابة السلطنة فينبغي للسلطان أن يختار لها من يوثق بعقله وعفته وديانته وفطنته وقلة طمعه وكلامه، فإنه في البلد التي يتولاها السلطان الحاضر. ويُشترط ألا يكون متطلعا إلى السلطنة ولا تطالبه نفسه بالمرتبة الكبيرة". وفي نفس الاتجاه يقول مكيافيلي[2]: "إذا كان قادة الجيوش من الأكفاء فعلا فليس في وسعك الاعتماد عليهم؛ لأنهم سيتطلعون دائما إلى تحقيق أمجادهم الشخصية، إما عن طريق اضطهادك أنت سيدهم، أو اضطهاد الآخرين عاصين في ذلك أوامرك"، ويزيد[3]: "عندما يفكر الوزير بنفسه أكثر من تفكيره بك، وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه، فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيرا نافعا، ولن يكون بإمكانك الاعتماد عليه".

ولئن عومل مكيافيلي بجفاء وأحرقت محاكم التفتيش مؤلفاته، ووُضع كتاب "الأمير" ضمن الكتب الممنوعة سنة 1559م، وعُدَّ لدى الغرب ملعونا وحاملا لمصباح الشيطان؛ فإن وضوح أسلوبه وعدم إخفائه حقيقة أفكاره، وعزوفه عن التمويه على معتقداته، واستفزازه العنيف لما تواضع عليه الفكر السياسي قبله، كان سببا رئيسيا لما حل به من مشقة ومحنة.

أما الفقهاء والمتكلمون، فقد موهوا على ما ذهبوا إليه بأسلوبهم الرصين وتعابيرهم الفقهية، وتقديمهم مصنفاتهم إلى الحكام والسلاطين، فلم يثيروا بذلك لدى العامة والخاصة أي حساسية أو عداء. بل ما زالت كتاباتهم مقبولة ومرغوبا في نشرها ومُعتمَدَة إيديولوجيا لدى كثير من الفئات والنخب السياسية.

لقد تطور الفكر السياسي لدى الفقهاء والمتكلمين عبر منهجية "الغاية تبرر الوسيلة"، قبل مكيافيلي بأكثر من خمسة قرون تقريبا. وتدرج عبر مراحل، من مدرسة الماوردي ذات الصباغ الإسلامي المكثف، إلى ما دُعي "الآداب الملوكية ومرايا الأمراء" ذي الترعة الأخلاقية، إلى المدرسة النفعية الواضحة البينة التي مهدت لظهور الفكر السياسي المعاصر، الذي أسسه مكيافيلي في أوائل القرن الميلادي السادس عشر.

وقد بلغت هذه المدرسة الفقهية أوْجَ وضوحها لدى محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي (ت 431هـ/1039م)، في كتابه "لُطف التدبير في سياسات الملوك"، الذي يُعد بحق خطوة تأسيسية جريئة ومهمة نحو علم السياسة الحديث، مما يدحض ما ذهب إليه مفكرو الغرب من نسبة ذلك إلى مكيافيلي.

وإنه بأدنى مقارنة بين كتاب الخطيب الإسكافي "لطف التدبير"، وبين كتابي "الأمير" و"المطارحات" لمكيافيلي؛ يتضح التقارب الذي يكاد يكون تطابقا بين منهجي الرجلين وتفكيرهما، خاصة عند استعراض عناوين الأبواب والفصول في الكتب الثلاثة؛ وهي عناوين يحتاج إليها كل من ساس الناس وولي أمرهم أو كان له طموح لذلك؛ سواء في تدبير الملك وإدارة شؤون الدولة، أو في معالجة الفتن والشغب والمناورات والحروب وصد الأعداء والمكر بهم وخداعهم ومكايدتهم، أو في الانتقام والثأر وكشف الأسرار وحفظ العهود وفسخها.

ولئن كان الإسكافي قد أورد آراءه بطريقة غير مباشرة، عبر أخبار وحكايات وأحداث تاريخية يتفق مغزاها وعنوان الباب؛ فإنه ترك أمر التعليق عليها واستخلاص العبر منها للقارئ وحده، فلم يستطرد أو يتبسط في رواياته، ولم يقحم تجاربه وخبراته ومشاهداته، ولم ينتقد أو يعلق بما يُعد وجهة نظر له. وإنما استهدف أن يضع لحكام عصره حلولا عملية لما يجابههم من مشاكل واجهت غيرهم في أمم أخرى، لعلهم يستفيدون من ذلك ويعتبرون .

أما مكيافيلي فقد كان في كتابيه يعرض آراءه وخبرته السياسية ونصائحه المباشرة مؤيَّدَةً بأحداث التاريخ والتجارب الشخصية. ولكن محتوى كتابات الرجلين يسير على نحو متوازٍ ومتقارب؛ إلى حد أن ما رواه الإسكافي في كتابه يصلح بكل دقة لأن يُستشهد به في كثير من فصول كتابي "الأمير" و"المطارحات" لمكيافيلي.

ونسوق فيما يلي مقابلة لبعض الفصول والأبواب لدى الرجلين:

أ - الباب الثاني من "لطف التدبير": بعنوان "لطف التدبير في الحروب".

الباب الثالث من "لطف التدبير" بعنوان "في فتح القلاع".

---

[1] - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك لنجم الدين الطرسوسي ص 130

[2] - الأمير لمكيافيللي ص 119

[3] - نفس المصدر ص 182

الباب الرابع من "لطف التدبير" بعنوان "في فتح البلاد".

ويقابلها عند مكيافيلي:

- الممالك التي تم احتلالها بقوة السلاح، من كتاب "الأمير 79".

- الممالك التي تم احتلالها بمساعدة الآخرين أو بمساعدة الحظ. "الأمير 85".

ب - الباب (22) من "لطف التدبير" بعنوان "في الفتك والأمر به والاحتراز منه".

ويقابله عند مكيافيلي:

- الرأفة والقسوة من كتاب "الأمير 142".

- الاغتيال غير العمد من كتاب "المطارحات 612".

ج - الباب (27) من "لطف التدبير" بعنوان "فسخ العزائم":

ويقابله عند مكيافيلي:

- كيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهوده "الأمير 147".

- لا حفظ لوعود الإكراه "المطارحات 749".

د - الباب التاسع من "لطف التدبير" بعنوان: "في تسكين شغب وإصلاح نفار أو ذات بين".

ويقابله عند مكيافيلي:

- الوقور يكبح جماح الجماهير "المطارحات 393".

هـ - الباب (19) من "لطف التدبير" بعنوان "مداراة السلطان".

ويقابله عند مكيافيلي:

- كيفية الإعراض عن المنافقين "الأمير 183".

و - الباب (26) من "لطف التدبير" بعنوان "في درك ثأر وطائلة".

ويقابله عند مكيافيلي:

- أهمية الثأر للإساءة "المطارحات" (554).

ز - الباب (6) من "لطف التدبير" بعنوان "كسر الجيوش بقوة الرأي".

والباب (10) من "لطف التدبير" بعنوان "في التضريب بين الأعداء".

والباب (13) من "لطف التدبير" بعنوان "في المكائد على الأعداء".

ويقابلها عند مكيافيلي:

- القضاء على الحاسدين "المطارحات 708".

- الخدعة لا تنافي المجد "المطارحات 749".

- اصطناع الخطأ للخدعة "المطارحات 760".

- الحيلة وسيلة الارتقاء "المطارحات 481".

هذه بعض الأبواب التي تكاد تتطابق لدى الرجلين، وغيرها من مثلها كثير. والفرق بينهما أن الإسكافي اقتصر على التوجيه غير المباشر، فلم يتدخل بشرح أو تعليق على ما أورد من أحداث وأخبار ومرويات؛ أما مكيافيلي فقد زاد عليه ما استخلص من الأحداث والتجارب والأخبار. وهو ما يشير بوضوح إلى أن فكر الفقهاء والمتكلمين يُعد أول لبنات السياسة النفعية المعاصرة، التي أسفرت عن وجهها بما كتبه هذا الفلورنسي الداهية، بعد أن تجرع مرارة الفشل السياسي، وكان المنفى مصيره ومآله.

الباب السابع

التصور الإسلامي للنظام السياسي بناءً فكرياً

الفصل الأول

عوائق الفكر والعمل

تبين مما سبق أن تراث الأمة الإسلامية في الميدان السياسي (عدا الكتاب والسنة) على صنفين: تراث مكتوب، وتراث تجربة عملية.

أما التراث المكتوب فيشمل:

- الإنتاج الفكري لفلاسفة العرب المسلمين الأوائل؛ وهو كما رأينا ترديد يكاد يكون حرفيا لتراث فلاسفة اليونان والهند والصين وغيرهم.

- الإنتاج الفكري للفقهاء والمتكلمين، حول فقه الإمامة والخلافة، سواء منه ما رُبط بأصل العقيدة كما لدى الشيعة في فلسفة الانتظار أو ولاية الفقيه؛ وما عُدَّ من فقه الفروع أو الآداب السلطانية ومرايا الملوك، كما لدى أهل السنة.

وهذا الصنف بشقيه الشيعي والسني، مجرد اجتهادات وتصورات تحكمية، غير مبنية على أساس متين من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. بل منه ما هو انعكاس غير مباشر لمعتقدات الفلسفة الإشراقية حول "القائد الملهم"، المتصل بالعقل الفعال، المعصوم من الزلل، مَلِكا كان أو نبيا أو فيلسوفا أو إماما. ومنه ما هو انعكاس لتجربة عرب ما قبل الإسلام، ملكية مستبدة وحكما فرديا مطلقا مسلطا على أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم؛ وإنْ دُلس على هذه الأوضاع، للتبرير ونصرة الأهواء، بتأويلات مغالية مشتطة لنصوص مبتورة عن سياقها ومقاصدها.

- الإنتاج الفكري للصحوة الإسلامية المعاصرة. وقد سار على أربعة مناحي:

أولها: منحى الفقهاء والمتكلمين حول فقه الخلافة بصفتها حكما فرديا، مبنيا على الانتقائية والتأويل المجحف للنصوص، وعلى استشهاد بتصرفات غير المعصومين من ملوك بني أمية وبني العباس وغيرهم، واجتهادات لبعض الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم حول قضايا جزئية لا علاقة لها بالنظام العام للدولة الإسلامية، وتبريرات ديماغوجية للتسلط والاستبداد، مكسوة بصباغ قشوري لا يمس لبَّ القضية وجوهرها.

وثانيها: منحى ديموقراطي حزبي تعددي تداولي صِرْف، على النمط الغربي، اتخذت له تأويلات انتقائية مبتسرة من الفقه لتبريره وإخضاع الفكر الإسلامي لهيمنته.

وثالثها: اتجاه ازدوج فيه الفكر الديموقراطي بفكر الفقهاء والمتكلمين، من أجل بناء تصور يجمع بين ما رأوه صالحا لدى الطرفين، فرُفض منهما معا.

ورابعها: اتجاه ازدوج فيه الانتظار الشيعي بالديموقراطية الغربية في نظرية "ولاية الفقيه". ولئن نجح أصحابه في تأسيس دولة بإيران، فإن هذه الدولة الجديدة لم تسفر إلا عن عملية استنساخ نظام غربي صِرْف في ثياب شيعية. ولذلك عورضت من قبل الديموقراطيين الذين يرفضون التدين، ومن قبل الشيعة الذين يرفضون الديموقراطية، ومن قبل المتشبثين بعقيدة الانتظار.

أما تراث التجربة العملية لنظم الحكم عند المسلمين، فلم يتجاوز تجربتين إحداهما راشدة، وثانيتهما ملوكية عاضة جبرية.

أما الراشدة فقد كانت محاولة في طور التأسيس لخلافة على منهاج النبوة؛ قام بها الجيل القرآني الأول، وتفيأ بها المسلمون وغيرهم في ظلال العدل والمساواة والحرية. ولكنها في معظمها كانت شفوية لم تواكبها دراسات فكرية سياسية تشرح ركائزها ومنطلقاتها ووسائلها وأدواتها، وحلولها للقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي عانتها فترة التأسيس والتسيير والتدبير. وهذا أمر طبيعي في تلك الفترة التي كانت فيها الأمة بأجمعها شفوية الثقافة والتفكير. لذلك لم يصلنا عن هذه التجربة إلا أخبار وآثار قولية وعملية قابلة لأن تكون من مراجع الدراسات المعاصرة الرشيدة.

كما أن هذه التجربة لم تُعْطَ فرصة الاكتمال والنماء، وإتمام إقامة المؤسسات الشوروية قرارا وتنفيذا ومراقبة في جميع المرافق، بما يحفظ بقاءها ويضمن استمرارها. فقد اغْتُبِطَتْ في شرخ الشباب، وانقلبت عليها الملوكية العربية المتأثرة بالنهج الجاهلي.

أما التجربة الملوكية فقد كانت في مبدأ أمرها عربية، متأثرة بعادات الجاهلية وتقاليدها وأعرافها في السلطة والحكم، على يد بني أمية وبني العباس والفاطميين. ثم تحولت سلطنة عجمية، مملوكية وسلجوقية وبويهية...، وكلها تغرف من مستقى واحد، هو الحكم الفردي المطلق، المبرر أحيانا بالنصوص المنتقاة المؤولة، وأحيانا أخرى بمجرد النطع والسيف.

لا شك في أن هذه المحصلة التي بين أيدينا، عن الفكر السياسي لدى المسلمين، تثير في النفس الأسى والحسرة والألم، وإن كانت تحفزنا إلى مضاعفة الجهد لتدارك ما فات، وإصلاح ما اختل من أوضاع البلاد والعباد. فهي تبين بوضوح تام عجز العقل العربي والإسلامي عن وضع تصور متكامل لما أرشد إليه القرآن الكريم والسنة المطهرة في مجال العلوم السياسية ونظم الدولة. كما توضح أن الفكر السياسي للمسلمين كان طيلة عهده عالة على غيره استيرادا وأسلمة، فلم يطور ما اقتبس ولم يتخذه خميرة لإنضاج ما لديه. وأنه عاش حياته في ركاب الحكام وخدمتهم لتكريس سلطتهم والقضاء على معارضيهم وأعدائهم . وأنه في صحوته المعاصرة ظل سجين المحبسين: محبس التراث الفقهي البشري، ومحبس الديموقراطية الليبرالية الغربية؛ في محاولة ساذجة لأسلمة الفكر الغربي، وعصرنة فقه الأحكام السلطانية، معرضا عن السبيل القويم الذي هو السعي الجدي الناهض، بمرجعية إسلامية محددة هي الكتاب والسنة.

فأين نحن الآن من مسيرة هذا السعي لبناء التصور الإسلامي لنظام الحكم في ميدان الفكر، سياسة واجتماعا واقتصادا وتربية وتعليما، قبل تشييده على أرض الواقع نهجا رشيدا يملأ الأرض عدلا ورحمة؟.

ولئن كان من العبث أن يجهد المرء نفسه بالسعي نحو هدف مجهول، فإن من المنطق والرشد أن يكون بناء الفكر السياسي الإسلامي أول لبنات الطريق ومعالمه. فقد سالت الدماء في إيران من أجل قيام دولة للإسلام، ثم أسفرت التضحيات الجسيمة عن نظام" ديمقشيعي"؛ وسالت الدماء في أفغانستان ثم أنتجت نظاما قبليا مغرقا في الجهل والتخلف؛ وقد تسيل الدماء أنهارا في مناطق أخرى لتسيطر على الحكم شرذمة مستبدة، وإن تترست ببعض الشعارات وتسربلت ببعض المظاهر.

قبل مسيرة البناء العملي لدولة الإسلام، لابد من مسيرة البناء الفكري لنظام الإسلام. إلا أن دون ذلك عوائق من عقبات وحواجز، وافتقاد آليات للتغيير والبناء والبقاء. ولابد من تعبيد الطريق وتوفير الأدوات.

هذه العوائق كثيرة متعددة، يكتنفها الغموض والتعقيد والتلبيس، منها:

- النظم السياسية القائمة في الوطن الإسلامي، المعترضة على كل تغيير أو تطوير أو تحرير، بقائم السيف وفوهة البندقية، ودهاليز المعتقلات، وشغب بطانة السوء، محافظة منها على نفسها، أو ممتثلة في ذلك لأوامر الأجنبي المتحكم.

- التحديات الحضارية لنظم ديموقراطية غربية قائمة فعلا؛ وفرت لشعوبها، في أضعف الاحتمالات، الحد الأدنى من الكفاية الاقتصادية والاجتماعية والتكافلية، والوفرة الغذائية والعلاجية والعلمية والكرامة الإنسانية؛ وإن ضمن ما يستنكره الدين من ضروب الانحلال والتسيب عقديا وسلوكيا.

- تراكم تراث الفكر والتجربة السياسية لدى المسلمين، غثِّه وسمينه، وانعدام دراسات منهجية لفرزه ونقده وترشيده وتمييز ما وافق منه الكتاب والسنة وما حاد عنهما.

- ما هيمن على الأمة من مركبات النقص إزاء ثقافات الغير، والاحتقار لما لدى الذات؛ مما أدى إلى التخلف الثقافي والأمية الفكرية.

- الرقابة الذاتية على التفكير التي يمارسها بعض المفكرين الإسلاميين المنتمين إلى مصالحهم الذاتية، قياما منهم بدور "الدركي" لصالح من يدفع، ومن بيده السلطة.

- سيطرة الطبقية السلطوية حكما ومالا وعلما ونسبا على المجتمع المسلم، مما جعله طائفتين متباينتين تحاول كل منهما إلغاء الأخرى، بدلا من أن تكونا جسدا واحدا ضمن نظام المساواة الذي بشَّر به الإسلام.

- واقع الحركات الإسلامية المعاصرة؛ عفويةً حركيةً وتمزقا تنظيميا جعلاها "أمما" متناحرة متنافسة، تعامل بعضها بالسوأى، وتجادل أعداءها بالحسنى؛ وافتقادا للبديل السياسي الواضح البيّن الناضج الرشيد؛ تأرجحت به، تحت سياط السلطات القائمة، بين فقهي المصالح المرسلة والضرورة، وبين نظم الديموقراطية الليبرالية، خلطا وتلفيقا وانتقائية، واقتصارا على جوانب التربية الروحية والسلوكية والعبادية،

وتقصيرا في جانب الترشيد الفكري بدائل نظم وتدبير. فبرزت بذلك أجيال من الدعاة الصادقين، الذين تضخم لديهم الوجدان والعواطف الجياشة على حساب الوعي السياسي، فتحولوا إلى "مجاهدين تحت الطلب"، لصالح من يستطيع استثارة شوقهم إلى الشهادة، مهما كانت نواياه أو منطلقاته وأهدافه.

- كيفية التعامل مع القرآن الكريم، بجعله عضين، يؤمنون ببعضه ويكفرون ببعض، ويحرفون الآي عن مواضعها. لاسيما ما تعلق منها بالنظام السياسي، مثل آية الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38، أو آية الاستخلاف ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30.

ولئن كان مجال الحديث عن هذه العوائق وغيرها متسعا متشعب الأطراف، لا تسعه هذه الدراسة، فإننا نكتفي بتفصيل أهمها وأولاها بالتقديم. وأعني بذلك ما طرأ على آيتي الاستخلاف والشورى من تحريف وتأويل .

الفصل الثاني

خلافة الإنسان في الأرض بين مفهومها القرآني وبين توجهات التوظيف السياسي

بين المعنى القرآني لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة 30؛ وبين ما ذهبت إليه الأهواء السياسية بون شاسع. وبين الدلالة العقدية للآية القرآنية الكريمة، وبين التوظيف السياسي المغرض فرق كبير. لذلك كان التوضيح حتما وضرورة، كي تبقى للمعاني القرآنية حرمتها، وللنظام السياسي في الإسلام نهجه القويم ومبادئه الرشيدة.

ذلك أنه ما نزل الله من هدى إلا اعترضه الشيطان بمحاولة تحريف...

وتحريف الشيطان للهدى الرباني يكون عادة بإحدى وسيلتين: إفراط أو تفريط.

إمّا أن يلقي في أمنية المرء المغالاة في التوكل على رحمة الله، إلى حد التواكل وترك العمل، وإمّا أن يزين له المغالاة في التدين إلى حد الزيادة في شرع الله، بابتداع طقوس ومعتقدات يتوهّم لها كبير فضل وقربى.

هكذا أدى التفريط، فيما سلف، إلى نسيان الدين، معتقدات وطقوسا وواجبات لدى أمم ارتدت للجاهلية الأولى؛ وأدى الإفراط إلى اختلاق معتقدات وتكاليف وطقوس ما كان لها من أساس إلا الهوى والتلبيس؛ فنشأت في اليهودية تصوّرات منحرفة مثل:

- ﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ التوبة 30.
- ﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ المائدة 64.
- ﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ المائدة 18.

وجاء في التوراة المحرفة: «وقال الله لنعمل الإنسان على صورتنا... كشبهنا... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم» سفر التكوين. النسخة العبرية.

كما نشأت في النصرانية معتقدات باطلة أخرى مثل:

- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ المائدة 73.
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ المائدة 17.
- ﴿وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ التوبة 30.
- ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ التوبة31.

وقبل هاتين الديانتين السماويتين اللتين تسرب إليهما الشرك والكفر والوثنية بالتدريج كانت البوذية التي لا ترى في الوجود إلا مظهرا من مظاهر الألوهية، والبرهمية التي تزعم أنّ "براهما" أخرج العلم من ذاته.

ومن هاتين الديانتين وغيرهما تسلل الانحراف إلى اليهودية والنصرانية... ثم إلى معتقدات بعض المسلمين، عبر قنوات بشرية من الذين أسلموا و لم يحسن إسلامهم، نقلوا معهم إلى المجتمع الإسلامي والعلوم الإسلامية رواسب من دياناتهم السابقة، بواسطة الأخبار والنقل والترجمة والقصص والتفسير والحديث وعلم الكلام... فظهرت بين المسلمين تصوّرات منحرفة ضالة، تتقلص لدى البعض، وتتضخّم لدى آخرين حسب مستويات الوعي والفقه والمعرفة، ولكنها في كلتا الحالتين تبقى انحرافا وقولا في دين الله بغير علم أو تثبّت، ابتداء من الحديثين الموضوعين اللذين لا تصح نسبتهما إلى الرسول r سندا ولا متنا: (لقيني ربّي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله)، و(السلطان ظلّ الله في الأرض) لما فيهما من وصف لله بما لا يليق به سبحانه وتعالى، أو بما يعتقده بعض ضلال الصوفية من انتقال النور أو السر عبر شيوخهم وصفوة مريديهم؛ أو بما جاء على ألسنتهم من هرطقات شركية وطلاسم كفرية.

هذه الانحرافات الطارئة على الإسلام نبه إليها الرسول r وحذر منها في أحاديث كثيرة منها:

- "لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع،حتى لو دخلوا جحر ضبّ تبعتموهم"، قيل: "يا رسول الله، اليهود والنصارى؟" قال: "فمن؟" متفق عليه.

- "يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإيّاكم وإيّاهم لا يضلّونكم ولا يفتنونكم" رواه مسلم.

- "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم" رواه البخاري.

- قال عمر لرسول الله r : "إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفترى أن نكتب بعضها؟" فقال رسول الله r : "أمتهوّكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حيّا ما وسعه إلا اتباعي" متهوكون: متحيرون في دينكم.

لقد كانت هذه التحذيرات النبوية حفاظا منه r على استمرارية صفاء الإسلام ونقائه وسلامته من الشرك في المعتقد والممارسة والتطبيق.

ذلك أن أيّ خلل يصيب التصوّر الاعتقادي لله والكون والعلاقة بينهما، ينشأ عنه خلل في العبادة واضطراب في السلوك، وتصدع في العلاقات بين الناس فيما بينهم، وبين الناس وبين غيرهم من المخلوقات التي تعيش معهم في هذا الكون الفسيح.

فالله سبحانه وتعالى هو خالق كلّ شيء، وملكه وربّه ورازقه ونافعه وضاره ومحييه ومميته، وهو معهم أينما كانوا بغير حلول أو انتقال أو تجسيد أو تشبيه، يسمع دعاءهم ويجيب مضطرهم ويعلم سرّهم ونجواهم، بدون واسطة من جنّ أو إنس أو ملائكة أو غيرهم؛ والإنسان مخلوق من جملة مخلوقات الله، عبد من عبيده طوعا أو كرها، مقهور تحت قاهريّته المطلقة، مربوب تحت ربوبيته الشاملة، بقيوميته الكاملة.

والصلة بين الله والإنسان رسولا كان أو نبيا أو شخصا عاديا، صلة عبودية خالصة: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِي) الذاريات 56، على سبيل الحصر والتأكيد.

والاتّصال بين الله والإنسان في الدنيا لا يكون إلاّ وحيا أو من وراء حجاب: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ) الشورى 51.

الإنسان في التصوّر الإسلامي شيء مثل جميع المخلوقات الأخرى. والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء وهو السميع العليم.

هذا التصوّر الشامل عندما يختل، يختل تبعا لذلك الدين كلّه، عقيدة وعبادة وشريعة وعلاقات اجتماعية. فينشأ بين البشر من يزعم لنفسه أو لغيره من المخلوقات، بشرا أو جنّا أو ملائكة أو حجرا أو شجرا، صفات مميزة وقدرات خاصة، لتلقي الإلهام أو الغيب أو الحكمة أو النور.

وبذلك تفتح أبواب للضلال بالزيادة أو النقص، أو بإنشاء التكاليف أو إلغائها، أو بعبادة الملائكة أو الجنّ أو الأنبياء والرسل والصالحين.

هذا أخطر باب حُرّفت منه الديانات السماوية السابقة إطلاقا؛ ولذلك دأب الصادقون من فقهاء الأمة عبر الأجيال على جعل العقائد، التوحيد وأصول الدين، محور دراساتهم وأبحاثهم ومرتكز دعوتهم وتوجيهاتهم.

ومع ذلك وقع بعض المسلمين في المحظور، وتسلّل إلى بعض معتقداتهم الخلل، وحقّقت التصوّرات الفاسقة اختراقات خطيرة في كثير من علومهم الإسلاميّة، في مقدّمتها: "علم التفسير" الذي عرف من الأخبار المزيفة ما أطلق عليه مصطلح "الإسرائيليات".

وكان خطر هذه الإسرائيليات سيكون هيّنا لو اقتصرت على أخبار الأمم الخالية وأيامها، ولكنّها تجاوزت ذلك إلى أخبار عن الغيب لا أصل لها من كتاب أو سنة اتّخذت مرجعا لتأويل آيات قرآنية لها علاقة بالتصوّر الإيماني، الذي يجب أن يبقى أبيض صافيا كما جاء به النبي r ؛ ولولا أن الله حفظ هذا الذكر الحكيم لحدث لدينا ما حدث في التوراة والإنجيل.

من هذه الاختراقات التي حقّقتها الجاهلية الأولى في العقيدة، ما وقع من تفسير لقوله تعالى: **(**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**)** البقرة 30.

ذلك أنّ الأدبيات الإسلامية الحديثة، دأبت عند شرحها لهذه الآية الكريمة، على الزعم بأنّ الإنسان خليفة لله تكرمةً منه سبحانه لآدم وبنيه. ورد هذا التأويل لدى أغلب مفسّري العصر الحديث دون تبيّن أو تثبّت أو تمحيص، ومتابعة منهم لما ورد في بعض كتب التفسير القديمة ضعيفا وغير معتبر، أو ترجيحا اجتهاديا على غير قاعدة شرعية، وتأثّرا منهم بالتوجهات الفكرية الليبرالية الحديثة التي تدعي تكريم الإنسان وتقديسه، ومحاولة لوضع الإسلام في خط مواز أو مساو أو متجاوز لها.

ثمّ تلقف هذا التأويل بعض الدعاة المعاصرين، محاولين الاستفادة منه في مجال تأليف القلوب لما يثيره في النفس من أسباب الحبور والسعادة، وما يدغدغه فيها من كوامن التسامي والطموح إلى الكمال والتعالي على المخلوقات الأخرى غير البشرية.

إنّ لهذا التصوّر غير السليم جذورا ضاربة في صدر التاريخ الإسلامي، منذ أخذ البيت الأموي يخطط للانقلاب على الخلافة الراشدة، ويسرب هذه المفاهيم إلى العامة.

وكان من باكورة هذه الحملة المسمومة، ما نُسب كذباً إلى حسّان بن ثابت **t** من مديح للخليفة عثمان **t** يصفه بلقب "خليفة الله"[1]:

لعلكم أن تروا يوما بمغبطة خليفة الله فيكم كالذي كانا

ثمّ بعد أن تمّ لهم ما أرادوا شجعوا على السير في هذا الاتّجاه، مستغلين ما درج عليه الشعراء من مزاجية تبالغ في المديح إذا رضيت، وتقذع في الذم إذا غضبت فظهر أمثال مسكين الدارمي الذي وصف أنصار معاوية من الأمويين بأنهم "بنو خلفاء الله" في قوله:

بني خلفاء الله مهلا فإنّما يبوئها الرحمن حيث يريد

إذا المنبر الغربي خلا ربّه فإنّ أمير المؤمنين يزيد

وحارثة بن بدر الغداني الذي أطلق على معاوية لقب خليفة الله في معرض مدحه لزياد بن أبيه:

ألا من مبلغ عني زيادا فنعم أخو الخليفة والأمير

أخوك خليفة الله بن حرب وأنت وزيره نعم الوزير

وحادي عبد الملك الذي يقول:

يا أيّها البكر الذي أراكا عليك سهل الأرض في ممشاك

خليفة الله الذي امتطاكا لم يعل بكرا مثل ما علاكا

ثم سار العباسيون على نفس النهج فقال المنصور عن نفسه: "إنّما أنا سلطان الله في الأرض". وقال مروان بن أبي حفصة يمدحه:

ما زلت يوم الهاشمية معلنا بالسيف دون خليفة الرحمن

وقال ابن المولى يمدح المهدي:

خليفة الله عبد الله والده وأمه حرة تنمى لأمجاد

هكذا شاع هذا المفهوم المنحرف لدى عامة الأدباء والمتأدبين، والغلمان والخدم والحاشية، إلى أن ظهر في الأدب الشعبي العامي، حيث وصفت مريم الزنارية هارون الرشيد بلقب "خليفة الله في أرضه" في قصة الليلة 894.

وكان ردّ فعل المعارضة السياسية للحكم الأموي، أن لجأ أهمّ فصائلها وأقواها (الشيعة)، إلى استخدام نفس السلاح، فأخذوا يمجّدون رموزهم وقادتهم ويطرونهم بأكثر مما ينبغي، ابتداء من الإمام المظلوم، سيدنا علي **t** ، وانتهاء بالأئمة من ذريّته الطاهرة.

---

[1] - ديوان حسان بن ثابت الأنصاري ص 249

وفي مقابل اعتبار بني أميّة خلفاء لله وبني خلفائه، رفع بعض الشيعة قادتهم إلى مستوى المعصومية، وغالى بعضهم الآخر فاعتبر الإمام عليا إلها أو قريبا من إله.

والفريقان ينطلقان معا من نفس زاوية الانحراف التي فُتحت من قبل، باستغلال جهل العامة وطمع الخاصة، ونـأي العلمـاء الصـالحين بأنفسهم عن الفتنة، وتوظيف كل الإمكانيات والوسائل والأساليب من أجل الاحتفاظ بسدة الحكم وسؤدد السلطان أو الوصول إليهما.

فلما نشطت حركة التفسير تأثّرت بهذا الجو الفكري، بواسطة الأدب الذي هو ديوان العرب وصحيفتهم التي لا يشق لها غبار. ويبـدو أن بعض المفسرين الأوائل، عندما لم يجدوا لتفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30، سببا للنزول ولا شرحا نبويا صـحيح الرواية أو ضعيفها، واستبعدوا أن يكون معناها المتبادر إلى الذهن هو المقصود؛ غاب عنهم أن الآية متعلقة بأصول الدين والعقيدة لأنها تتحدث عن الغيب، وأن هذا المجال لا يحتج فيه إلا بالنصوص قطعية الثبوت والدلالة، أي بالقرآن الكريم وما تواتر من السنة النبوية، فلجؤوا إلى استقراء التراث الأدبي بخيره وشره، والأخبار الواردة في الإسرائيليات وقد نهينا عن الأخذ بها، والشروح المنسوبة بغير سند صحيح إلى بعض صـحابة رسول الله ﷺ، من أمثال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما. ولكنهم مع ذلك لم يتجاوزوا في شروحهم حد عرض الآراء والأخبار، إلى المفاضلة والترجيح وإصدار الأحكام الحاسمة؛ وهذا ما فعله مفسرون كثيرون مثل ابن الجوزي (508-597هـ) في كتابه "زاد المسير في علم التفسير"، حيث استعرض ما ورد في شرح الآية من أقوال لا ترقى إلى الرسول ﷺ فقال معلقا على خبر بأن آدم خلف ملائكة كانوا يعيشـون في الأرض[1]:

"وفي هؤلاء الملائكة قولان: أحدهما جميع الملائكة، قاله السدي وأتباعه، والثاني أنّهم كانوا مع إبليس حين أهبط إلى الأرض، ذكـره أبـو صالح عن ابن عباس... ونقل أنّه كان في الأرض قبل آدم خلق، فأفسدوا فبعث الله إبليس في جماعة من الملائكة فأهلكوهم. والخليفة هو القائم مقام غيره، يقال: هذا خلف فلان وخليفته. وفي معنى خلافة آدم قولان أحدهما أنّه خليفة عن الله تعالى، في إقامة شـرعه ودلائـل توحيـده والحكم على خلقه، وهذا قول ابن مسعود ومجاهد. والثاني أنّه خلف من سلف في الأرض قبله، وهذا قول ابن عباس والحسن".

ثم ازدادت زاوية الخطأ انفراجا عند من جاء بعده، فأخذ بعض المفسرين يميلون إلى ترجيح رأي على رأي وتأويل على تأويل، كمـا هـو واضح في "مجمع البيان" "للطبرسي" الذي يعدّ من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس الهـجري إذ قال[2]: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30، أي خالق في الأرض خليفة؛ أراد بالخليفة آدم عليه السلام، فهو خليفة الله في أرضه يحكم بالحق؛ إلاّ أنّه تعالى كان أعلم ملائكتـه أنّه جعل من ذريّته من يفسد فيها، عن ابن عباس وابن مسعود. وقيل: إنّما سمى الله تعالى آدم خليفة، لأنّه جعل آدم وذريّته خلفاء للملائكـة، لأن الملائكة كانوا من سكان الأرض".

ثمّ بلغت زاوية الخطأ في تفسير هذه الآية مداها لدى القرطبي (681هـ) الذي استعرض في كتابه "الجامع لأحكـام القـرآن" مختلـف التأويلات المتداولة في الموضوع، ولكنّه تبنى في النهاية نظرية "الخلافة عن الله" بقوله[3]: "والمعنيّ بالخلافة هنا، في قول ابن مسعود وابن عبـاس وجميع أهل التأويل، آدم عليه السلام، وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره...".

ثم لم يكتف بهذا القدر، بل وظف هذا التأويل أسوأ توظيف، بأن جعله قاعدة لنظام حكم استبدادي كهنوتي نُسب ظلمـا وعـدوانا إلى الإسلام، فقال[4]: "هذه الآية (وكان حريّاً به أن يقول: هذا التأويل الفاسد للآية) أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع لتجتمـع بـه الكلمة، وتنفذ به الأحكام، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأئمة إلا ما رُوي عن الأصم...".

إن القرطبي على فضله تورط في هذا التأويل الذي لا أصل له؛ وليس هذا بمستغرب منه في تفسيره، فقد دأب على مجاراة عصره في النقـل عن الإسرائيليات والاستشهاد بها، وعدم الدقة في المعلومات الكونية؛ من ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَـوْقَهُمْ يَوْمَئِـذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ الحاقة 17، من أن[5]: "فوق السماء الدنيا ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء وسماء، وفوق ظهورهم العرش".

---

[1] - زاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي 1 / 60

[2] - مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل بن الحسين الطبرسي 1 / 74

[3] - 1 / 263

[4] - نفس المصدر 1 / 264

[5] - نفس المصدر 18 / 267

ولقد تمكن الظالمون عبر التاريخ الإسلامي بتأويلات القرطبي لهذه الآية، من أقوى سلاح، به استعبدوا الخلق، وأذلوا الرعيــة واســتباحوا الأعراض، وسبوا الحرائر، وقطعوا الرؤوس...

ثم تتابع المفسرون على الوتيرة نفسها، يحاولون تكريس هذا المعنى وتبريره، بعضهم لأهداف سياسية، وبعضهم بحسن نية تقليدا ومتابعــة؛ مثل علاء الدين البغدادي الخازن في كتابه "لباب التأويل" حيث يقول[1]: "والصحيح أنه سمي خليفة الله في أرضه لإقامــة حــدوده وتنفيــذ قضائه".

ومثل أبي حيان الأندلسي (682-749هـ) في كتابه "البحر المحيط" الذي حاول بهرجة هذا التأويل، وتبريره وتعميمه على جميع البشر، فوضع بذلك اللبنة الأولى التي بنى عليها المحدثون من المفسرين ادعاءهم، بأن الإنسان، مطلق الإنسان، خليفة لله في الأرض، وذلــك بقولــه[2]: "... ومناسبتها أنه تعالى لما امتنّ عليهم بتشريف أبيهم وتكريمه وجعله خليفة وإسكانه دار كرامته وإسجاد الملائكة تعظيما لشأنه... ولا شكّ أن الإحسان إلى الأصل إحسان إلى الفرع، وشرف الفرع بشرف الأصل...".

ومثل أبي السعود (951هـ) الذي تردّد في الحسم، ولكنه حاول تبرير ما ذهب إليه غيره من خلافة آدم عليه السلام لله سبحانه وتعــالى، فقال[3]: "والمراد بالخلافة: إمّا الخلافة من جهته سبحانه وتعالى في إجراء أحكامه وتنفيذ أوامره بين الناس، وسياسة الخلق، لكن لا لحاجة بــه تعالى إلى ذلك، بل لقصور استعداد المستخلف عليهم وعدم لياقتهم لقبول الفيض بالذات، فتختص بالخواص من بنيه، وإمّا الخلافة ممن كان في الأرض قبل ذلك فتعمّ حينئذ الجميع".

ومثل شهاب الدين الآلوسي البغدادي (1270هـ) الذي قرر أن "آدم خليفة الله في أرضه..." ثم برر ذلك بقوله[4]: "لا لحاجة به تعالى، ولكن لقصور المستخلف عليه، لما أنّه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية، وذاته تعالى في غاية التقديس".

لكن هذا الاتجاه في تفسير الآية وتأويلها بغير علم من كتاب أو سنة، لم يمنع بعض كبار الأئمة من التثبّت في الأخذ والتشبّث بالحق، مثلما هو حال الإمام الشوكاني الذي أهمل ما ذهب إليه عامة المفسرين واكتفى بقوله[5]: "والخليفة هنا معناه الخالف لمن كان قبلــه مــن الملائكــة، ويجوز أن يكون بمعنى المخلوف، أي: يخلفه غيره". والإمام ابن كثير الذي استعرض هذه التأويلات واحداً واحدا دون أن يأخذ بها، وإنما قــرر حاسما في الأمر بقوله[6]: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30: أي قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن، وجيلا بعد جيل، كما قــال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ﴾ الأنعام 165 وقال: ﴿ويجعلكم خلفاء الأرض﴾ النمل 62. وقال: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَــا مِــنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾ الزخرف 60، وقال: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ الأعراف 169". ثم انتقل للرد على أصــحاب التــأويلات الأخرى بقوله[7]: "وليس المراد هاهنا بالخليفة آدم عليه السلام فقط، كما يقوله طائفة من المفسرين، وعزاه القرطبي إلى ابن عباس وابن مسعود مسعود وجميع أهل التأويل، وفي ذلك نظر، بل الخلاف في ذلك كثير حكاه الرازي في تفسيره وغيره...".

من هذا الاستعراض الموجز لتأويلات المفسرين وشروحهم يمكن استخلاص الأحكام التالية:

1- إنهم لم يعتمدوا فيما ذهبوا إليه، على أي حديث صحيح أو ضعيف أو موضوع، كما أنه لم يرد في سبب نزولها أي أثر، مما لا يتــرك لتفسيرها أي مستند سوى فصيح اللغة العربية، وما يؤيدها من آيات قرآنية أخرى، وهو ما اعتمده ابن كثير.

2- إنّ القرطبي ومن نهج نهجه لم يستندوا على أي أثر صحيح النسبة إلى صحابة رسول الله r ، وما عزوه لابن مســعود وابــن عبــاس مضطرب وغير ثابت، ومن أمثلة تناقضهم في الموضوع أن ابن الجوزي نسب إلى ابن عباس قولا بأن آدم خلف الملائكــة قبلــه في الأرض، في حين نسب إليه القرطبي والطبرسي قولا بأن آدم خليفة لله في الأرض.

---

[1] - ج 1 ص 35
[2] - تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي 1 / 286
[3] - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم 1 / 142
[4] - روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني 1 / 220
[5] - فتح القدير للشوكاني 1 / 65
[6] - تفسير القرآن العظيم لابن كثير 1 / 69
[7] - نفس المصدر 1 / 69

3- إنّ كل ما ذكروه في الموضوع مجرد تأويلات ومحاولات للوصول إلى معنى الآية، ولذلك اضطروا إلى تدوين كل ما بلغهم من أقاويل بدون تثبت، فتورطوا في نقل الإسرائيليات وما ظنوا أن له أصلا في كتب الأمم السابقة، وهو ما نهى عنه النبي r، لا سيما في مجال العقائد؛ وما ذهبوا إليه يمس جانبا خطيرا من التصور الاعتقادي لدى المؤمن... إنه زعم بأنّ لله خليفة؛ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

4 - إن الأمر بدأ استعراضا منهم للأقوال والتأويلات، دون قصد ترجيح قول على قول؛ وإنما لتوسيع دائرة معارف القارئ ومداركه. لكنه تطور إلى تبني قول دون قول ورأي دون رأي؛ ثم تجاوز المفاضلة والترجيح إلى التوظيف السياسي، ومحاولة تكريس بعض الأنظمة وإضفاء الشرعية عليها، وإلباسها مسوح الكهنوتية التي لا علاقة لها بالإسلام من قريب أو من بعيد. وذلك عندما قفز القرطبي إلى الزعم بأن الخليفة أو الإمام خليفة الله تعالى واجب التنصيب، ونائب عنه لإقامة شرعه واجب الطاعة.

ثم بلغ الأمر في العصر الحديث حدا اعتبر فيه البشر كلهم خلفاء الله، مجاراة للفكر الغربي ومباهاة له ومزايدة عليه.

إن هذا المسار الذي انزلق إليه كثير من المفسرين كان له أفدح الأضرار على المجتمع الإسلامي في كافة المجالات:

ففي المجال الاعتقادي: بلغ الأمر حد الشرك والإلحاد، ذلك أن تصور إمكانية قيام مخلوق بالنيابة عن الله شرك صريح وإلحاد، لأن فيه تصورا لله على غير حقيقته، تجسيدا ومحدودية وغيابا عن أماكن ينوب عنه فيها غيره، وحضورا في أماكن يمنعه الحضور في غيرها، واحتمالا لوجود خلفاء آخرين له في كواكب وأكوان أخرى مادام له خليفة في الأرض، أو لدى أمم غير بشرية أخرى كالجن والحيوان، مادام له خليفة لدى أمة البشر، وزعما بأن تقدس ذات الله سبحانه وتعالى تمنعه من تسيير أمر الإنسان مباشرة كما زعم الألوسي، وبأن خاصة من البشر دون عامتهم لهم القابلية واللياقة لقبول "الفيض بالذات" من الله تعالى، كما ذهب إلى ذلك أبو السعود متأثرا بآراء الفلاسفة في نظريتهم حول "الفيض".

وقد نشأ عن هذه التصورات غير السليمة تفكك في المجتمع الإسلامي عبر التاريخ، ونشوء فرق ومذاهب وطرق صوفية مغرقة في الضلال، قالت بالحلول، والتناسخ، والاتحاد، والانتقال. وكانت نقطة انطلاقها دائما عقيدة التجسيد، تجسيد الله في الإنسان، كما يعتقد النصارى في المسيح، وكما تحوم حوله شروح بعض المفسرين وتأويلاتهم، وما احتجوا به من آثار وأقوال لا تصح.

ومن هذه الفرق: "الحائطية"، نسبة إلى مؤسسها أحمد بن حائط، و"الحدثية" أصحاب فضل بن الحدثي؛ وكانا تلميذين للنظام، أضافا إلى مذهبه فكرة التناسخ وإثبات حكم من الأحكام الإلهية للمسيح عليه السلام، موافقة للنصارى على اعتقادهم أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، زاعمين أنه هو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر 22، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنْ الْغَمَامِ﴾ البقرة 210، وأنه هو المراد بما نُسب إلى الرسول r من قول: "إن الله خلق آدم على صورته".

كما أن من غلاة الصوفية ابن الفارض القائل:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

وما بلغه محمود محمد طه السوداني الذي أعدمه النميري، ليس إلا امتدادا طبيعيا لهذا التفسير؛ ذلك أنه إذا كانت نقطة البداية اعتبار آدم خليفة لله، فإن نقطة النهاية التي يؤدي إليها هذا التصور، هي الادعاء بأن الإنسان الكامل هو الله كما زعم محمود محمد طه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

إن أساس هذا الانحراف ضارب بجذوره في أعماق المسيرة الإنسانية، منذ كان طغاة الحكام يعدون أنفسهم آلهة كما في عهد الفراعنة، أو وكلاء للآلهة كما كان حال السومريين، أو أحرارا مقدسين من حقهم استعباد غيرهم كما كان لدى اليونانيين، إلى أن تسربت هذه الفكرة الضالة إلى عقيدة بعض المسلمين تحت مظلة خلافة الإنسان في الأرض، ثم بلغت ذروتها عند بعض الصوفية الذين أوغلوا بها إلى حد ادعاء الحلول وسقوط التكليف، بسبب ما زعموه بلوغا للكمال، ثم إلى أن تناولتها الفلسفة الوجودية المعاصرة وزعيمها "جان بول سارتر"، في اعتبار الإنسان دائم السعي ليكون إلها. في حين أن العقيدة الإسلامية بعيدة كل البعد عن هذه الأضاليل، وليس لديها أي جنوح نحو إخراج الإنسان عن إطاره البشري في أي اتجاه، سواء في اتجاه تحوله إلى إله، أو ملاك، أو جن، أو حيوان...

إن الإنسان في الإسلام ينبغي أن يبقى إنسانا، يقوم وينام، ويصوم ويفطر، ويتزوج ويطلق، ويخطئ ويصيب، ويذنب ويتوب، ويتذكر وينسى، ويتعب ويستريح...

إن الإسلام ليس فيه مثال مطلق يخرج الإنسان عن فطرته وطبيعته، والمثال المطلق الوحيد لديه هو التطبيق الممكن لتعاليمه، في حدود طاقة المرء العقلية والجسدية والتصرفية. والسعي اليومي لبلوغ هذا "المثال الممكن" هو الذي يعدّ كمالا.

وبهذا تسفه ادعاءات بعض الملاحدة، الذين لا تسمح لهم الظروف بمهاجمة الإسلام علانية، فيحاولون الالتفاف على هدفهم الخبيث بادعاءات مغرضة، وزعم متهافت بأن الإسلام دين مثالي، وأن ضغوط الواقع وقساوته تجعل تطبيقه متعذرا.

وفي المجال الاجتماعي: ظهر لهذا التصور آثار خطيرة على التماسك الاجتماعي والعلاقات الإنسانية النبيلة؛ فتناحرت الفرق وتقاتلت المذاهب وسُفكت الدماء بين الإخوة في الدين والأشقاء وأبناء العمومة الواحدة؛ وانتشرت الشعوذة والخرافة والسحر والشيطنة لاستغفال الخلق، واستغلالهم وابتزازهم وسرقتهم باسم السر الموروث أو النور الإلهي المتجلي، أو الفيض الرباني، أو النيابة عن الله في حل مشاكلهم المالية والنفسية والمرضية، أو قراءة مستقبلهم العاطفي والمالي والاجتماعي؛ مما أدى إلى التفكك والتواكل والجهل والركون إلى الدعة، وفتح على الأمة أبوابا للذلة والخنوع وتغلب الأجنبي.

وفي المجال السياسي: كان هذا التصور هو الإسفين الذي دُقّ في قلب النظام السياسي الإسلامي المبني على الشورى؛ ذلك أن هؤلاء الفقهاء استبعدوا القاعدة الطبيعية القرآنية لنظام الحكم في الإسلام، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38، وجعلوا مكانها قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30، فحرفوا بذلك الكلم عن مواضعه، وأحلوا محل نظام العدل والمساواة الربانيين نظما استبدادية جبرية، تتعارض تعارضا مطلقا مع مقاصد الشريعة وأهدافها، ومصالح العباد ومعاشهم؛ نظما ضالة انتحل فيها الحكام صفة من صفات الله تعالى، بالزعم أنهم خلفاء له، أو ظل له، أو مفوضون في الهيمنة على خلقه؛ فصادروا الحريات، واحتكروا الثروات وفرضوا الإتاوات، ومنعوا الناس من حقهم في تقرير مصيرهم، واختيار نظم حياتهم ومناهج اجتماعهم، بما يكفل المصالح ويضمن الكرامة ويحفظ البلاد والعباد...

إن هذا التصور المبتدع لمفهوم الخلافة البشرية في الأرض قد مهد السبيل لظهور كهنوتية سلطوية، وكهنوتية صوفية، وكهنوتية عُلمائية؛ اقتسموا الأدوار لاستغفال العامة واستغلالهم وركوب ظهورهم والتحكم في أمرهم، وبذلك فقدت الأمة القدرة على النهوض والمدافعة؛ فكانت الكارثة التي رمت بالشعوب الإسلامية تحت سنابك الغزاة الصهاينة والصليبيين غربا، والشيوعيين الملاحدة شرقا.

إن هذا التصور المبتدع لم يرد به كتاب، ولم تتحدث به سنة؛ كما أن صحابة رسول الله r وهم تلامذته وأمناء وحيه، وأعرف بلغة القرآن، عالجوا مشاكلهم السياسية بُعيد وفاة الرسول r ؛ ولكنّ أحدا منهم لم يتورط في هذا التصور، لا رواية لأثر، ولا احتجاجا في مواطن كانوا أحوج فيها إلى الدليل والبرهان والإقناع، ولا استشهادا بهذه الآية الكريمة من أجل تنصيب مرشح للإمارة أو استبعاد آخر منها. ويوم السقيفة خير شاهد على ذلك، فقد كانوا يطلقون على القائد المرتقب للأمة لفظ "أمير" (منا أمير ومنكم أمير كما اقترح الأنصار) فلم يرد عليهم أبو بكر وعمر بأي نص قرآني دحضا لرأي، أو دعما لغيره؛ ثم ينفض اجتماع السقيفة عن اختيار أبي بكر لتسيير شؤون المسلمين، دون أن يتفقوا حتى على لقب يطلقونه على أميرهم الجديد، فيخاطبه بعض عامة المسلمين: "يا خليفة الله"، ولكن أبا بكر ينتفض؛ لما في ذلك من خلل عقدي، ويرد عليه، كما ذكر السيوطي في كتابه" تاريخ الخلفاء": "أنا خليفة رسول الله r وأنا راض به"، أو كما ذكر ابن خلدون في "المقدمة": "لست خليفة الله ولكنني خليفة رسول الله r ".

ومع ذلك وبعده يأتي عمر بن الخطاب، فيبين للناس أن الأصل في الاختيار هو الشورى العامة، وأن الأمر للمسلمين كافة حسب اختيارهم، وبملء إرادتهم وحريتهم، وأن ما وقع في السقيفة مجرد استثناء من القاعدة، اضطر إليه المسلمون دفعا للفتن، وجمعا للشمل، في ظروف بالغة الدقة والخطورة قائلا: "إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد لمثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة فإنها تغرّة أن يقتلا".

ثم يتحول المسلمون في عهد عمر t عن لقب "خليفة"، بعدما صاروا يدعون عمر "خليفةَ خليفة رسول الله r "، مفضلين لقب "أمير المؤمنين"، وكأنهم استثقلوا اللقب الأول "خليفة"، لما فيه من إيحاءات تتوقف إزاءها الفطرة الإيمانية، ونظرا لطول إضافته التي تتزايد فيما بعد إلى أن تصير إلى الهجنة؛ كأن يقال مثلا لعلي t : "خليفة خليفةِ خليفة خَليفة رسول الله r ".

أما ما يمكن أن يشغب به بعضهم من احتجاج بقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾ سورة ص 26، فليس هذا مجاله لأسباب منها:

- أن داود عليه السلام خليفة حقا، ولكن لمن سبقه من أنبياء بني إسرائيل لإقامة شريعة موسى عليه السلام.
- أنه خليفة حقا، ولكن لمن سبقه من ملوك بني إسرائيل.
- أنه خليفة حقا، أي مخلوف من بعده بابنه سليمان عليه السلام.
- أن لداود عليه السلام شرعة ومنهاجا خاصين به لا يلزمان الأمة المحمدية؛ لأن لها شرعتها الخاصة بها: **(لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)** المائدة 4 ، وشرعة بني إسرائيل أن تسوسهم الأنبياء، والملك والنبوة عندهم يجتمعان في شخص واحد، والخلافة عندهم تؤدي معنى الملك سواء بسواء، وهذا ما بيّنه رسول الله **r** فيما رواه أبو هريرة عنه: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي"، وبينه القرآن الكريم: **(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا)** المائدة 20.

أما شرعتنا نحن المسلمين فقوله تعالى: **(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)** الشورى 38، والرسول **r** ، أشرف ما خُوطب به فعُرف البشر في وجهه، كما لم يعرف من قبل، حين كان يترل قوله تعالى:

- **(وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)** البقرة 23.
- **(سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً...)** الإسراء 1.
- **(فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى)** النجم 10.

وإذ انتفت كل التفسيرات المخطئة، والمعاني المنتحلة لقوله تعالى: **(إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً)** البقرة 30، وتهاوت كل القواعد الهشة التي وُضعت لتوظيف هذه الآية في غير ما أنزلت له، نبادر إلى تقرير حقيقة أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه وقررناه ، ذلك أن لهذه الآية قراءة أخرى بالقاف هي: **(إني جاعل في الأرض خليقة)**، وهي قراءة زيد بن علي؛ وكلا القراءتين بالفاء والقاف ليس لشرحهما سوى أصول اللغة العربية والقرآن الكريم. وقد سبق أن ذكرنا التفسير اللغوي للقراءة بالفاء، الذي أورده ابن كثير وهو الصواب الذي يؤيده القرآن الكريم:

- **(ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ)** يونس 14.
- **(وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا)** الفرقان 62.

كما أن قراءة زيد بن علي "خليقة"، ولو أنها غير متواترة، لا يرفضها السياق القرآني ولا التصور الإيماني، ولا تتناقض مع القراءة الأولى المتواترة، التي عليها الجماعة؛ ذلك أن القراءة بالفاء "خليفة " تضفي عليها كلمةُ "جاعل" معنى الخلق والإبداع، الذي تعطيه القراءة بالقاف "خليقة". كما تؤيد قراءةَ زيد بن علي بالقاف آياتٌ قرآنيةٌ أخرى هي:

- **(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ)** الحجر 26.
- **(إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ)** ص 71.

وعليه فلا تناقض بين القراءتين ولا بين المعنيين، والخلافة الآدمية في الأرض هي خلافة توالد وتناسل، وأجيال يعقب بعضها بعضا، وأمم تنقرض فتخلفها أمم أخرى، وذرية بعضها خلفة بعض، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

أما الخلافة كنظام حكم، فإن الآية الكريمة لا تنظمها ولا تشير إليها، وإنما مرجعها إلى نص قرآني آخر هو قوله تعالى: **(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)** الشورى 38، وإلى نص نبوي صحيح هو حديث "الخلافة على منهاج النبوة". وقد تضمن الإشارة إلى شكل النظام وجوهره؛ فالشكل هو "الاستخلاف الجماعي" لأجيال الأمة، أي تعاقبها على تسيير أمرها، واعتبار رجال الإدارة من القمة إلى القاعدة مجرد نواب أو وكلاء (خلفاء) في تنفيذ القرارات؛ والمضمون هو ما عُبِّر عنه بـ"منهاج النبوة". وهذا المنهاج هو الذي شرحه قول الله تعالى: **(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)** الشورى 38، وبيّنته السنة العملية التي جعلت الكافة مسلطين على أمرهم تقريرا وتنفيذا ومحاسبة وانتفاعا.

الفصل الثالث

الشورى بين الشرع والوضع والتطبيق

لعل مما يميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات، أصالة مصطلحاتها، ومرونتها الرائعة التي تنمو بها مفرداتها، وتتطور بها تعابيرها، تبعا لتطور أهلها واتساع تجاربهم، وتنوع حياتهم الاجتماعية، ونشاطهم المادي والمعنوي والروحي، ثم تثبيت بعض هذه المفردات بواسطة الوحي مصطلحات دينية لا تُضاهى.

نلاحظ هذه الظاهرة عند تتبعنا لنشأة كثير من المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والعسكرية وغيرها.

فلفظة "الزكاة" مثلا تعلقت في منشئها بنمو الأعشاب والأجسام، ثم تحولت مصطلحا اقتصاديا ليس له مثيل في غير اللغة العربية.

ومصطلح "الجهاد" تطور من معنى مادي محض، هو الإكثار من تناول الطعام، إلى بذل الوسع والطاقة، ثم إلى نظام عسكري متكامل يتعذر إيجاد لفظ يسعه في غير اللغة العربية.

ومصطلح "النفير" تطور إلى مدلوله الحربي من معنى مادي بسيط، هو نفور الدابة وجزعها وذعرها وتباعدها عما يخيفها، ثم تحول إلى فعل من الأضداد: نفر من الشيء، إذا تباعد عنه، ونفر إليه، إذا فزع إليه لينصره أو ليستنجد به؛ ثم ارتقت إلى معنى النصرة على العدو، والتفرغ للعلم، رقاها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، في قوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ التوبة 41، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ التوبة 122, وما رُوي عنه r : "إذا استنفرتم فانفروا" أي إذا استنجدتم واستنصرتم...

ثم ثبتت الكلمة في مصطلحها العسكري بمعنى جيش النصرة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾ الإسراء 6، أي جعلناكم أكثر جنودا وأنصارا.

ومصطلح "نفاق" تطور من أصل لغوي بمعنى مادي هو جُحْر اليربوع "نفق"، ومن عادة اليربوع أن يتخذ لجحره عدة أبواب، بعضها يغلقه بساتر ترابي رقيق، فإذا أراد الهرب، ضربه برأسه فانتفق، أي خرج. والعرب تسمي هذا الباب السري النُّفَقَة، كَهُمَزَة.

ثم تطور اللفظ بواسطة القرآن والسنة إلى مصطلح إسلامي لم تعرفه العرب من قبل بالمعنى المخصوص، ويطلق على الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، والذي يخرج من الإيمان من غير الوجه الذي دخل منه فيه ، وكذلك المنافق ظاهره إيمان وباطنه كفر. يقول تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ المنافقون1، وفي الحديث: "أكثر منافقي هذه الأمة قراؤها".

كذلك الشأن في كلمة "الشورى" التي يضرب معناها في أعماق النفس البشرية منذ خُلق الإنسان اجتماعيا بطبعه، محتاجا إلى غيره من أجل التشاور والتفاهم وتبادل الرأي والنصح والتجربة والمنفعة. والتي يضرب مبناها (لفظها) بجذوره في تاريخ الإنسان العربي منذ نشأته بدائيا بسيطا عفويا، إلى أن بلغ مرحلة النضج العقلي والرشد الاجتماعي، والتفكير المنطقي، والتعبير الفني تصريحا وتلميحا، حقيقة ومجازا، ثم إلى أن نزل الوحي فثبت اللفظ (الشورى) مصطلحا سياسيا واجتماعيا واقتصاديا في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38.

ومن تتبعنا لنشأة هذه الكلمة وتطور مدلولها، نلحظ أولا قرابةً لها بلفظ "الشوار" الذي هو الحُسن والجمال والهيئة، سواء في الإنسان أو متاع البيت؛ كما أن لها أصلا مشتركا مع لفظ "الشور" الذي اشتق منه فعل "شار، يشور" العسل، إذا استخرجه من مصدره، ثم أطلق لفظ المشار على مصدر العسل، أي الخلية أو الوَقْبَة أو الجُبْحُ.

ونظراً لأهمية العسل في حياة العربي وقيمته الغذائية ونُدْرته، اشتق من هذا اللفظ كلمة "أشار" بمعنى أَوْمَأَ بيده، أو عينه، أو حاجبه، وكأنما العسل هو أهم ما يستحق الإيماءَ والإشارة.

ثم نُقلت الكلمة بالتدريج وعلى مراحل من معناها المادي، استخراج شيء مادي هو العسل، من شيء مادي هو الخلية، إلى معنى تجريدي راق هو استخراج الرأي الصائب والفكرة الصالحة، والهدي النافع من عقول الناس وتجاربهم وتصوراتهم، وكأنّما العقول خلايا نحل، وكأنما آراؤهم عسل يُستخرج منها للغذاء والاستشفاء.

وبذلك عرفت اللغة العربية كلمات جديدة، مثل: أشار عليه، شاوره، استشاره، مَشُورة، مَشْورة، شورى، وكلها تدل على تبادل الرأي والنصح والإرشاد والاسترشاد، والهداية والاستهداء؛ حتى إن العربي الموغل في بداوته عرف بفطرته ولغة قومه هذه المعاني الجليلة فذهب إليها، والتزم بها دون تعقيد أو جدل أو فلسفة؛ وقد دعا أحد الخلفاء واحداً من بني عبس وسأله عن سر انتصاراتهم فقال الأعرابي: "نحن ألف رجل بألف رأي".

ولا يذهب بنا القول إلى ادعاء أن الشورى، مبنى ومعنى، من خصائص العربي واللغة العربية، ولكن من المؤكد أن العربية تكاد تكون اللغة الوحيدة، التي نمت فيها هذه اللفظة (شورى) نمواً طبيعيا، ضاربا في أعماقها التاريخية والاجتماعية والثقافية، فاكتسبت بهذه الأبعاد العميقة مرونة وشمولية أداء، تَنْدُران في اللغات الأخرى التي انتحلت لمعانيها كلمات لم تستطع أن تستوعب مداليلها المادية والمعنوية والنفسية والروحية والاجتماعية.

ثم جاء الوحي والسنة النبوية المطهرة فرفعا هذا اللفظ (شورى) إلى صعيد مصطلح ديني ودنيوي، يتعذر على المرء الاستغناء عنه بلفظ آخر عربي أو دخيل، مهما تكلف واحتال وتَمَحَّلَ. ثم كان التطبيق النبوي الذي بلوره نظاما سياسيا يجعل أمر الأمة بيدها، تتخذه قرارا، وتصدره للسلطة التنفيذية ملزماً.

واستمر الحال على هذا المنهاج إلى أن تم الانقلاب عليه بالقضاء على الخلافة الراشدة؛ فأنشأ الحكام المتسلطون حركات ثقافية للتعتيم على المفاهيم السياسية الإسلامية وتمويهها، بما يبرر انفرادهم بالسلطة؛ ولم يتورعوا في حركتهم هذه عن وضع الأحاديث الكاذبة، وتفسير بعض آيات القرآن الكريم بغير معناها،كما هو الشأن في الحديث الموضوع الذي يجعل الحاكم ظلا لله في الأرض، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة 30، بأن فسقة الحكام وفجارهم وكفارهم خلفاء لله سبحانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

فمهّدت هذه الشروح لنشوء أنظمة حكم استبدادية ظالمة سلبت الأمة أهم حقوقها الإنسانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، واحتكرتها بيد الحكام وبطانتهم من الوزراء والمستشارين، والكتبة، والغلمان والجواري والخدم وعلماء السوء، والمماليك؛ فتحولت القصور والمؤسسات بذلك إلى حلبات لصراع الأهواء والمصالح الشخصية والنفوذ الأجنبي، والأمة الإسلامية إلى سوق للرقيق بيد نخاس، يسومها سوء العذاب، يذبح أبناءها، ويستحيي نساءها، ويبدد أموالها، ويتاجر بأعراضها.

ولئن كانت الخلافة الراشدة قد اكتسبت شرعيتها من كونها امتدادا اختياريا حراً للرعية، عقيدة وشريعة وتشاورا، تقريريا وتنفيذيا، فنالت بذلك محبة الأمة وطاعتها واحترامها.

ولئن كان الخليفة الراشد الخامس، عمر بن عبد العزيز، على رغم فقدانه لشرعية العقد الإنشائي باختياره من لدن جميع الأمة، قد اكتسب محبة الأمة واحترامها وتقديرها وولاءها بسلوكه وعدله وتقواه، وإيثاره الرعية على نفسه وولده، ورده المظالم، وثورته على انحراف بني أمية؛ فإن هؤلاء الأمراء الظلمة قد حاولوا التمويه على استئثارهم بالسلطة، وتنكرهم لمنهج الإسلام الشوروي، بما أفتى لهم به علماء السوء من آراء تفرغ الشورى من محتواها، وتجعلها مكاءً وتصديةً.

إن هذا الوضع الذي آل إليه أمر الأمة لم يكن إلا نتيجة طبيعية لنسيان المسلمين ما أنزل عليهم من البينات والهدى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرا، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ طه 125. ولقد كان في مقدمة ما نُسِّيَ من آيات الله (وإن بقيت تتلى) آية الحكم في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38. وهو ما أخبر به رسول الله ﷺ فيما رواه ابن حنبل في مسنده، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرك، عن أبي أمامة الباهلي: "لتنقضن عرى الإسلام عُرْوة عُروة، فكلّما انْتَقَضَتْ عروة، تشبّث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضاً الحكم، وآخرهن الصلاة". ثم نبّه ﷺ إلى عاقبة الانحراف عن حكم الشورى في أحاديث كثيرة، منها ما رواه مالك في الموطإ موقوفا، وابن ماجة مرفوعا عن عبد الله بن مسعود: "ولا حكم قوم بغير الحق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا سلط الله عليهم العدو" وفي رواية: "ولا حكموا بغير ما أنزل الله إلا فَشَا فيهم الفقر".

ولئن كانت الشورى شجرة طيبة ثمارها السعادة والرخاء والأمن والطمأنينة والحرية، فإنها كمعنى عام، وقيمة مجـــردة، مرتبطـــة بطبيعـــة الاجتماع البشري؛ لأنها عنصر أساس في تكوين النفس البشرية السوية، إذ ما دام الإنسان اجتماعيا بطبعه غير مستغن عن الآخرين، يحتاج إلى آرائهم ونصائحهم، كما يحتاج إلى عونهم المادي والمعنوي، فهو تشاوري بغريزته؛ والشورى بهذا المفهوم من صميم الفطرة الإنسانية التي لا يتم للناس أمر رشيد إلا بها؛ فهي الوشيجة التي تربط الفرد بقومه، وهي الآصرة التي تشد الأجيال البشرية المتعاقبة ببعضها، وتجعل بنـــاء الخلـــف متمما لبناء السلف وامتداداً له.

الشورى مركوزة في صميم الفطرة السوية التي أبدعها العليم الحكيم، وجعل الإنسان بها سميعاً وبصيراً، ومتكلماً ومفكراً، يتوق مـــع بـــني جنسه إلى الحرية والانعتاق والكمال والكرامة، ويبحث معهم عن طرقها الكامنة في جذور الشورى الإسلامية بإطارها الإيماني. الشورى فطرة رشدها الوحي وأصول الشريعة، وهى بذلك عنوان كرامة الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ..﴾ الإسراء 70، ألهمهـــا الله أنبياءه عليهم السلام ودربهم عليها فمارسوها، وبشروا بها، ورغبوا فيها. ثم توارثتها الأجيال من بعدهم، مسلمها وكافرهـــا، فمورســـت إيمانية ربانية،ومورست مجردة من ركائزها العقدية، وجنى الممارسون ثمارها على قدر صواب التطبيق وحجم أخطاء التنفيذ.

والشورى، بعد هذا، حرية ومسؤولية، لأنها عنوان حرية الاختيار، ورمز الشجاعة والإقدام على تحمل مسؤولية هذا الاختيـــار؛ فالحريـــة والمسؤولية بذلك فطرتان في النّفس البشرية السوية، تتكاملان مع فطرة التشاور وتؤديان إليها، بل إنهما في كثير من الأحيان، تلخصان جـــوهر الشورى في معادلة رياضية دقيقة يمكن أن تكون تعريفا لها واحداً، ذلك أن الشورى بهذا المعيار اختيار جماعي حر، وتحمل طـــوعي لمســـؤولية هذا الاختيار.

ولقد بدأت مسيرة الفطرة البشرية في اختيارها الحر، وتحمل مسؤولية اختيارها، من موقفين ضاربين في أعماق الغيب، في المـــلإ الأعلـــى، ذكرهما الوحي في آيتين كريمتين، أولاهما: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْـفَقْنَ مِنْهَـــا وَحَمَلَهَـــا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب72.

وثانيتهما: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَـــةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف 172.

ثم أطلعنا برحمته على مشهد حواره مع الملائكة عند خلقه آدم عليه السلام تعليما لنا وتربية وترشيداً في قوله سبحانه وتعـــالى: ﴿وَإِذْ قَـــالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة 30.

ثم لم يترك سبحانه وتعالى الناس فوضى في هذا المضمار، وإنما هداهم بواسطة الرسل عليهم الصلاة والسلام إلى منهج الشورى وطرائقهـــا. وكما أعطانا المثل في حواره مع الملائكة، ضرب لنا المثل باستشارته الرسول ﷺ في أمر أمته، تطييبا لخاطره وتعليما لنا، وهو سبحانه غني عـــن ذلك، فيما رواه حذيفة قال: (غاب عنا رسول الله ﷺ يوما، فلم يخرج حتى ظننا أنه لن يخرج، فلما خرج سجد سجدة فظننا أن نفســـه قـــد قبضت منها، فلما رفع رأسه قال: "إن ربي تبارك وتعالى استشارني في أمتي: ماذا أفعل بهم؟ فقلت: ما شئت أي رب، هم خلقـــك وعبـــادك. فاستشارني الثانية، فقلت له كذلك، فقال: لا أحزنك في أمتك، وبشرني").

واستمر التدرج بهم إلى أن بلغ مبلغ الكمال الممكن للتجمع البشري، الذي وضعت أسسه سورة الشـــورى، والســـنة القوليـــة والفعليـــة والتقريرية للرسول ﷺ.

وعلى رغم تأرجح المسيرة البشرية في الأرض بين الكفر والإيمان، فإنها في فترات ضلالها وكفرها بقيت متشبثة ببعض معـــالم الشـــورى، ولكنها كانت تطبقها بغير إطارها الإيماني، وبأساليب خاضعة، في غالب الأحيان، لأهواء الملوك والأباطرة، وجَنَتْ منها بعض الخـــير الـــذي يناسب مقدار التطبيق ومنهجه؛ من ذلك بلقيس التي استشارت ملأها (مجلس شوراها) عندما ألقي إليها كتاب سليمان عليه السلام: ﴿قَالَـــتْ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَتْ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِـــي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِي قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ النمل 29، 35.

ومن ذلك استشارة عزيز مصر ملأه حول تأويل رؤياه: ﴿يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِي﴾ يوسف 43، 44، 45.

ومن ذلك استشارة فرعون ملأه (على طغيانه وتألهه) في أمر موسى عليه السلام: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ قَالُوا أَرْجِهِ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ﴾ الشعراء 34، 35، 36.

ومن ذلك نجاشي الحبشة الذي اتخذ مجلسا للشورى، وعندما وفد إليه بعث قريش المكون من أشد القرشيين دهاء وحنكة (عبد الله بن أبي ربيعة، وعمرو بن العاص) للمطالبة بإعادة المسلمين المهاجرين إلى الكفار، محملاً برشاوى ثمينة لكل البطارقة وأعضاء مجلس الشورى، كاد ينجح في مسعاه، لولا أن النجاشي تترس بضوابط الإيمان والأخلاق، فرفض آراء البطارقة، وأمر برد رشاوى وفد قريش. قالت أم سلمة t التي روت الخبر[1]: "فخرجا (عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص) من عنده (أي النجاشي) مقبوحين مردوداً عليهما ما جاءا به، وأقمنا عنده (أي عند النجاشي) بخير دار مع خير جار".

لقد كان لتشبث النجاشي بالإيمان والقيم والأخلاق، الأثر البالغ في حماية المسلمين المهاجرين، وفي إحباط كَيْدِ مستشاريه المرتشين، وهذا يؤكد قاعدة عتيدة في الاجتماع البشري المتحضر، هي أن أي نظام سياسي لا تهيمن القيم والمبادئ على سلوك قادته، ولا يضبطه ضابط الصدق والشفافية ينحط إلى الحضيض، ويرتكس في حَمْأَة الخزي واللؤم والفساد، والظلم والنذالة، على رغم ما يمكن أن يكون لديه من ظروف مواتية، وقدرات كافية، وشعارات براقة مرفوعة، وأهداف لماعة منتحلة؛ لأنه يسقط في التناقض بين القول والفعل، مهما كابر وادعى. والأمثلة على ذلك كثيرة من حال الأمة الإسلامية المعاصرة التي تتبادل أكثر دولها (علمانية ودينية، تقدمية ورجعية) اللاجئين إليها كما تتبادل الخراف والبضاعة، بل يبلغ ببعضها الانحطاط والخسة إلى تسليم مواطنيها للأجنبي، وترتكس في الظلم والعسف ارتكاسا يجعل بعض رعاياها يفتقدون الأمن في أغلب بلدان المسلمين بسبب مواثيق التسليم وعقود التعاون الاستخباري، فيضطرون للّجوء إلى الكيان الصهيوني، وأمم الغرب المسيحي.

وبذلك تفكك المجتمع المسلم وتمزق طوائف متناحرة، وحلت بدوله الهزائم في كل ميادين الإصلاح والدفاع، وأصبح حكامه عبيداً أذلة لكل أمة يتوهمون قدرتها على حمايتهم ومساعدتهم على البقاء. مما يوضح قاعدة أساسية في الاجتماع البشري هي أن الغلبة والنصر والتمكين والقوة لا تتحقق لأي دولة إلا بمقدار ما يتوفر فيها من مبادئ الشورى وضعية كانت أو إيمانية. ويؤكد هذا واقع الدول الغالبة في هذا العصر، التي وفرت لشعوبها حداً أدنى من الكرامة والعدل بممارسة نوع من الشورى الوضعية الشكلية، وحال دول الظلم والاستبداد في بلاد المسلمين المنهزمة أمام مجوس الهند، ويهود الشتات، ونصارى الغرب، وعباد الوثن في إفريقيا، و"المتعنترة" على الأطفال والنساء والشيوخ والعراة والجياع والمرضى من مواطنيها.

ولهذا أنزل الله سبحانه وتعالى تشريع الشورى، جزءاً من آية واحدة، تشتمل بسياقها القَبْلِي والبَعْدي على أهم مبادئ الإيمان، والعدل، والأخلاق، والعبادة، يتلقاها المؤمن فيجد فيها توجيها ربانيا نحو مجتمع متكامل تمثل فيه الشورى جزءاً من كلّ؛ فقال تبارك وتعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمْ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلَمَنْ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ الشورى 36-43.

والآيات القرآنية الكريمة هذه، اشتملت على صفات المجتمع الشوروي، بزهده في زخرف الحياة وطهارته من الفواحش، وتوكّله على الله وحده، وتغافره لأخطاء أعضائه، وتكافله في ميدان التخطيط والتقرير والتنفيذ والإنفاق، وحل الخلافات قصاصا وتعويضا وتعافيا ودفعا للظلم.

فإذا تم تطبيق هذه المبادئ قام المجتمع الإسلامي الرشيد عدلا ورحمة ومحبة ونماء ورخاء، وأمنا من الجوع والظلم والفساد والعسف ومصادرة الحريات، حريات الفكر والرأي والاعتقاد والعمل والكسب.

---

[1] - سيرة ابن هشام ج 2 ص 289

ثم إن الوحي عندما أسس نظام الاجتماع الشوروي وضع له ضوابط وشروطا للنجاح، لا تخل بطبيعته المرنة؛ فقيّده بوجـــوب اجتنـــاب الطاغوت، وهو كل مجاوزة للحد، هوىً أو مصلحة ذاتية، أو سلطانا، وباتباع كل حسن من القول نصحا أو رأياً، أو أمراً بالمعروف أو نهيـــاً عن المنكر، فقال تبارك وتعالى: **(**وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمْ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**)** الزمر17-18؛ وبذلك أضفت الآية الكريمة على مفهوم الشورى بُعداً آخر هـــو استماع الأقوال والمقترحات والاستفادة منها، وهو ما وضحه الإمام علي كرم الله وجهه عندما وجه الخطاب إلى ابنه محمد بن الحنفية قـــائلا: "اضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض، ثم اختر أقربها إلى الصواب، وأبعدها عن الارتياب، قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه، ومـــن اســـتقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ".

كما عولج الموضوع نفسه بثلاث آيات أخريات تضبط الممارسة وتضمن لها التجرد والموضوعية وسلامة القصد ووحدة الصف، ففي قوله تعالى: **(**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِـــي الْـــأَمْرِ**)** آل عمران 159، يحث الوحي على الرفق واللين، المؤديين إلى جمع الشمل، ووحدة الصف، وعلى العفو والتعافي وسلامة القلوب مـــن البغضـــاء والحقد والخيانة، وكلها أمراض تعوق ممارسة الشورى على أساس متين، وقد وردت هذه الآية في سياق إشارته تعالى إلى الذين تولوا يوم أحد، وبيان أسباب توليهم وعفوه عنهم: **(**إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمْ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَـــنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ **)** آل عمران 155. وفي قوله تعالى: **(**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّـــا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى **)** المائدة 8 يبين تبارك وتعالى أن التباغض والتنافر من عوائق العدل الذي هو الثمرة الطبيعية للشـــورى وأداء الشهادة، وأن على المجتمع المسلم أن يطهر صفه من هذه العوائق؛ وفي قوله سبحانه: **(**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى**)** الأنعام 152 يبين الوحي عائقا آخر من عوائق ممارسة الشورى على وجهها السليم، هو عائق القرابة والولاء العائلي أو القبلي أو الطائفي أو الحزبي، ويحث على التجرد، وتسخير الشورى لمصلحة الأمة كاملة، لا لطائفة أو حزب أو عائلة أو شخص...

ثم تأتي السنة النبوية فتزيد أمر التجرد وضوحاً بإشارتها إلى تأثير الحاجة في ممارسة الشورى، وضرورة تحرر ممارسيها من مظـــاهر ضـــعفهم وأهوائهم، فقال ‏ﷺ فيما أخرجه أبو داود في كتاب الملاحم: "بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شـــحا مطاعـــا ودنيـــا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك (يعني نفسك)... الحديث". وفيما أخرجه البخاري في كتاب الجهاد: "تعس عبد الدينار وعبـــد الدرهم وعبد الخميصة، إن أعطي رضي وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس وإذا شيك فلا انتقش... الحديث". وجاء في الأثـــر: "لا تشـــاور بخيلا في صلة، ولا جبانا في حرب، ولا شابا في جارية". وهذا ما تشير إليه الآية القرآنية: **(**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِـــنْ اللَّـــهِ**)** القصص 50.

ذلك لأن الشورى إذا تحكم فيها أصحاب الأهواء سخروها لتحقيق مآربهم، وحماية مصالحهم، وتحولت بتألّب الانتـــهازيين والوصـــوليين والمجرمين وتحزبهم لبعضهم أداة للقمع والظلم والفساد، واغتصاب سلطة الأمة، وهو ما أشار إليه الرسول ‏ﷺ حين قال: "لن تقوم الساعة حـــتى يسود كل قبيلة منافقوها"، وحين قال: "سيأتي على الناس سنوات خداعات، يُصدق فيها الكاذب، ويُكذب فيها الصادق، ويُؤتمن فيها الخائن، ويُخون فيها الأمين، وينطق فيها الرويبضة" قيل: وما الرويبضة؟ قال: "الرجل التافه يتكلم في أمر العامة"، وفي رواية: "الفاســـق" وفي أخـــرى "السفيه".

إنه ما كان للشورى أن تضبط بإطارها العام الذي هو الممارسة الإيمانية، وبإطارها الخاص الذي هو العدل في الرضى والغضب، والتحـــرر من قيود الحاجة والخوف، لو لم تكن لها الأهمية القصوى في بناء الأمة وإعلاء شأنها، فهي بنصوص السنة النبوية نصيحة: "الـــدين النصـــيحة، الدين النصيحة"، قالوا لمن يا رسول الله؟ قال: "لله ولكتابه، ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"، "إن الله عز وجل يقول: أحب عبادة عبـــدي إليّ النصيحة"، "من جاء يوم القيامة بخمس لم يصد وجهه عن الجنة: النصح لله ولدينه ولكتابه ولرسوله ولجماعة المسلمين".

والشورى أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، لأن عضو الشورى يبدي رأيه بشجاعة وينتقد الفساد بجرأة ويرشد إلى الصلاح بوضوح، لقولـــه ‏ﷺ : "لا يحقرن أحدكم نفسه أن يرى أمراً لله تعالى فيه مقال. فلا يقول به، فيلقى الله وقد أضاع ذلك، فيقول: ما منعك؟، فيقـــول: يـــا رب خشية الناس فيقول: إياي كنت أحق أن تخشى"، وقوله ‏ﷺ : "لا يمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول الحق إذا رآه أو سمعه".

والشورى صدق ووفاء وأداء للأمانة لقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا) النساء 58، وقوله r : "اصدقوا إذا حدثتم وأوفوا إذا عاهدتم، وأدوا إذا أؤتمنتم".

والشورى صدقة وزكاة، لما روي عنه r : "ما من صدقة أفضل من قول الحق"، "ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق".

والشورى شهادة كتمانها خيانة وتحريفها زور، لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) الفرقان 72، (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) البقرة 283، وقوله r : "من كتم شهادة إذا دعي لها كان كمن شهد الزور".

والشورى حزم، ومظاهرة وتعاون، ولا حزم أرشد من مشاورة ذوي الرأي واتباعهم، ولا مظاهرة ولا تعاون أوثق من الاستماع إلى آراء الرجال والاسترشاد بها (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى) المائدة 2.

والشورى جهاد في سبيل الله لقوله r عندما سئل أي الجهاد أفضل: "كلمة حق تقال عند ذي سلطان جائر".

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى أن أهمية الشورى في حياة الأمة مما جعل تشريعها يرد بنصوص قطعية الثبوت في القرآن الكريم، وبنصوص من السنة النبوية قطعية الدلالة، قولية وفعلية، مشهورة ومستفيضة، تكاد تبلغ حد التواتر.

ونظراً لهذه الأهمية التي تكْتَسيها الشورى، في ميدان الاجتماع والسياسة والاقتصاد وإقامة العدل والمساواة، نزلت سورتها في مرحلة مبكرة من حياة الدعوة الإسلامية، في المرحلة المكية؛ فكان نزولها خطوة استراتيجية ضرورية للبناء والتربية ورسم الأهداف البعيدة، وتقديم ضمانات التوفيق والنجاح، وتمهيد السبيل لبناء دولة الإسلام وحضارته.

وظل الرسول r طيلة حياته الكريمة يدرب الناس على ممارستها، ويحرضهم على الالتزام بها، ويعطيهم من نفسه القدوة، وهو غني عنها بالوحي، إلى أن توفاه الله سبحانه و لم يصادر حريتهم في الاختيار؛ فوضع r بذلك أخطر ركيزة سياسية، وأهم آلية لممارسة الشورى بعد انقطاع الوحي بوفاته عليه السلام. لكن كثيراً من المسلمين بعده r لم يستوعبوا هذه الدروس والعبر والتوجيهات؛ أعماهم الهوى والجهل، وحب السلطة والصراع على المنصب، وأضلهم المال وبهرج الدنيا؛ فنشأ في الفقه الإسلامي خليط من الاجتهادات المغرضة، والفتاوى المنحرفة، وتاه الفقهاء صادقهم وكاذبهم إلا من تولته العناية الإلهية، في هذا الركام الفقهي المضطرب، ما بين قائل بحق الحاكم في الاستئثار بالسلطة، وقائل بالإمام المعصوم، وقائل بوجوب الشورى، ومدع عدم إلزاميتها، ومنتحل الشرعية لمجالس الشورى أو أهل الحل والعقد، أو البرلمان، أو الشيوخ، أو الممثلين، أو النواب...

ولعل من أبرز العوائق التي حالت دون الفهم الصحيح لموضوع الشورى الإيمانية، وتطوير منهج سليم لممارستها، ما أنتجه هذا الركام الفقهي المضطرب الذي انتصب حاجزاً بين محاولات البعث الإسلامي الحديث، وبين حقائق الكتاب والسنة وتوجيهاتهما الرشيدة؛ ونشير إلى بعض هذه العوائق فيما يلي:

العائق الأول:

عدم القدرة على التمييز الدقيق لما يعنيه لفظ "الأمر" الوارد في الكتاب والسنة فهو أحيانا يرد منسوبا إلى الله تعالى، فيكون من معانيه الحكم والإذن والقضاء والدين (قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ) آل عمران 154، (بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا) الرعد 31، (تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا) الأحقاف 25، (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) الأحزاب 36، (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) النحل 1. وهو بهذه المعاني لا مجال فيه للشورى، وليس للإنسان إلا التسليم والسمع والطاعة، كما قال r : "إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر".

وأحياناً ينسب الأمر إلى شخص واحد فيكون الأمر أَمْرَهُ، والرأي رأيه، والقرار قراره، والشورى في حقه مستحبة ورغيبة، إن استشار وفق لأرشد أمره، وإن لم يستشر لم يأثم، كما في الحديث: "ما ندم من استشار ولا خاب من استخار".

وأحيانا ينسب الأمر إلى شخصين فأكثر مرتبطين بقضية واحدة، فيوجب عليهما الشرع التشاور للفصل في أمرهما المشترك، وفض النزاع الناشب بينهما قبل اللجوء إلى القضاء. ومثال ذلك حال النزاع بين الأب والأم حول فطام ابنهما، والابن مشترك بينهما حيوانيا باشتراكهما المادي في إنجابه، وقرآنيا بنسبته إلى الأم تارة (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...] البقرة 233، وإلى الأب تارة أخرى (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) البقرة 233، والشورى في هذه الحالة علاج ناجع وحل مرض، قال تعالى: (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) البقرة 233.

وأحيانا كما في سورة الشورى، يرد الأمر للمسلمين كافة (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) الشورى 38، أو يرد بالمعنى نفسه عاما معرفا بـ"أل" كما في سورة آل عمران 159 (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)، ويقصد بذلك جميع قضايا المسلمين الدنيوية المشتركة بينهم، والتي جعلها الله من أمرهم، يتشاورون فيها ويقررون لها، وينفذون مقتضياتها في إطار أحكام الشرع وتوجيهاته.

وظاهر هذه الآية أن الأمر للمسلمين كافة، ليس للنبي وحده، وليس للحاكم وحده، كما أن أعضاء الشورى هم جميع المسلمين، شيبهم وشبابهم، ذكرانهم وإناثهم، علماؤهم وجهلاؤهم، فقراؤهم وأغنياؤهم، ليس لأحد منهم حق في الأمر أكثر من الآخر، فهم فيه سواء كأسنان المشط.

وقد أكدت سيرة الرسول r وسنته القولية والعملية والتقريرية هذه المعاني، وبشرت بها، وحرضت على الالتزام بها، كما يبدو من الأمثلة التالية؛ وهي قطرة من بحر التوجيه النبوي الرشيد:

في غزوة بدر:

ذكر ابن كثير في تفسيره عن أنس t قال: استشار النبي r الناس في الأسرى، فقال: "إن الله قد أمكنكم منهم" فقام عمر فقال: "يا رسول الله اضرب أعناقهم"، فأعرض عنه النبي r وقال: "يا أيها الناس إن الله قد أمكنكم منهم، وإنما هم إخوانكم بالأمس"، فقام عمر فقال: "يا رسول الله اضرب أعناقهم" فأعرض عنه النبي r ، ثم عاد فقال للناس مثل ذلك، فقال أبو بكر t : "يا رسول الله، نرى أن تعفو عنهم، وأن تقبل منهم الفداء"، وفي رواية أن أبا بكر قال: "يا رسول الله قومك وأهلك، استبقهم واستتبهم لعل الله أن يتوب عليهم" وقال عمر: "يا رسول الله كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم" وقال عبد الله بن رواحة: "يا رسول الله، أنت في واد كثير الحطب، فأضرم الوادي عليهم ناراً ثم ألقهم فيه". فسكت رسول الله r وانقسم الناس ثلاثة آراء، رأي أبي بكر، ورأي عمر، ورأي عبد الله بن رواحة، ثم اتفق الجميع على أن يخير الأسرى الذين رفضوا الإسلام بين الفداء والقتل.

ومما يؤكد في هذه الحادثة أن الأمر كان للمسلمين كافة، أن العباس بن عبد المطلب عم الرسول r كان قد وقع أسيراً في يد أنصاري، فأوعدته الأنصار أن يقتلوه، فبلغ ذلك النبي r فقال: "إني لم أنم الليلة من أجل عمي العباس، وقد زعمت الأنصار أنهم قاتلوه"، فقال له عمر: "أفآتيهم"، فقال: "نعم"، فأتى عمر الأنصار فقال لهم: "أرسلوا العباس"، فقالوا: "لا والله لا نرسله"، فقال لهم عمر: "فإن كان لرسول الله r رضى؟"، فقال الأنصار: "فإن كان لرسول الله r رضى فخذه". فأخذ عمر العباس الى الرسول r وأعلن إسلامه.

وبهذا يتضح أن الرسول r كان يعدّ الأمر للمسلمين عامة، فيستشيرهم بقوله: "أيها الناس" ثلاث مرات، ويشركهم في اتخاذ القرار، وتحمل المسؤولية، بل ويعدّ أسر عمه العباس وقتله من أمر المسلمين، فلا يحرر إلا بمبادرة من عمر.

في غزوة أحد:

استشار رسول الله r المسلمين كافة في خطة الدفاع عن المدينة المنورة؛ هل يمكثون فيها للدفاع من داخلها، أم يخرجون لملاقاة عدوهم في سفح جبل أحد؛ وكان رأي رسول الله r أن يقيم المسلمون بالمدينة، ويتركوا الكفار حيث نزلوا؛ فإن أقاموا أقامُوا بشر مقام، وإن هم دخلوا المدينة قاتلوهم فيها.

وكان رأي عبد الله بن أبيّ بن أبي سلول رأس المنافقين موافقا لرأي الرسول r ، حيث قال: "يا رسول الله، أقم بالمدينة لا تخرج إليهم، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه، فدعهم يا رسول الله، فإن أقاموا أقامُوا بشر محبس، وإن دخلوا قاتلهم الرجال في وجههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، وإن رجعوا رجَعوا خائبين كما جاؤوا".

وقال رجل من المسلمين:"أخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أنّا جبنا عنهم، وضعفنا"، وقال مالك بن سنان: "يا رسول الله، نحن والله بين إحدى الحسنيين، إما أن يظفرنا الله بهم، أو يرزقنا الشهادة"، وقال حمزة: "والذي أنزل عليك الكتاب لا أطعم اليوم طعاما حتى أجالدهم خارج المدينة" وقال النعمان بن مالك أخو بني سلمة: "يا رسول الله، لم تحرمنا الجنة؟، فوالله الذي لا إله إلا هو لأدخلنّها"، فسأله r : "بم؟" فقال النعمان: "إني أحب الله ورسوله، ولا أفر يوم الزحف"، فقال النبي r : "صدقت". وقال إياس بن أوس: "يا رسول الله، نحن بنو عبد الأشهل، نرجو أن نذبح ويذبح فينا، فنصير إلى الجنة، ويصيروا إلى النار، مع أني يا رسول الله لا أحب أن ترجع قريش إلى قومها فيقولوا: "حصرنا محمداً في صياصي يثرب وأطامها، فيكون هذا جرأة لقريش" وقال عبد الله بن جحش: "اللهم إني أسألك أن ألقى العدو غداً، فيقتلوني ثم يبقروا بطني ويجدعوا أنفي وأذني وتسألني: فيم؟، فأقول: فيك يا رب".

واتفق جمهور المسلمين على الخروج وألَحوا في طلبه، و لم يزالوا برسول الله r حتى دخل بيته ولبس لأمته، وخرج عليهم لتنفيذ ما اتفقوا عليه، فندم الناس، وقالوا: "يا رسول الله استكرهناك، و لم يكن لنا ذلك، فإن شئت فاقعد، صلى الله عليك وسلم"، فقال النبي r: "ما كان لنبي إذا لَبِسَ لأمته أن يضعها حتى يقاتل". وخرج المسلمون الى أحد، وعددهم ألف، حتى إذا كانوا بالشوط بين المدينة وأُحد رجع عبد الله بن أبيّ بثلث الناس ممن اتبعه من أهل النفاق، وقال: "أطاعهم وعصاني، ما ندري علام نقتل أنفسنا هاهنا أيها الناس".

من هذه الحادثة يتضح أن الشورى شارك فيها كل المسلمين بدون استثناء، كما شارك فيها حوالي ثلاثمائة منافق، وأبدى زعيم المنافقين رأيه بكل حرية، وأن القرار الذي اتخذ وأطاعهم فيه الرسول الكريم كان مخالفا لرأيه r .

في غزوة الأحزاب:

لما سمع الرسول r بخروج الأحزاب، استشار المسلمين، فرأى سلمان الفارسي أن يحفر الخندق ، و لم يكن ذلك من عادة العرب ولا عرفوه، فأجمع المسلمون على رأي سلمان وأعجبوا به، وأراد كل فريق أن يضمه إليه، فقال المهاجرون: "سلمان منا"، وقال الأنصار: "سلمان منا"، وقال الرسول r: "سلمان منا آل البيت". ثم قام الجميع لحفر الخندق، وشارك عليه الصلاة والسلام بنفسه في الحفر كأي واحد من المسلمين، وطال بهم الأمر، فأخذ المنافقون يبطئون عنهم، ويتسللون إلى أهلهم بغير إذن، أما الصادقون فكانوا يحرصون على استئذان الرسول r ولو لقضاء حاجتهم؛ فأنزل الله تعالى في الفريقين قوله: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) إلى قوله سبحانه: (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) النور 62- 63، والحادثة بما أنزل فيها من آيات بيّنات، تبين أن أي رأي صائب أدلى به شخص وأجمع عليه المسلمون، اتخذ قرارا، وصار أمراً جامعا يسارع الجميع إلى تنفيذه، كل من موقعه واختصاصه، ولايخرج عن المشاركة في تنفيذ الأمر الجامع بدون عذر إلا منافق أو خائن.

في حادثة الإفك:

جاءت عصبة الإفك بما جاءت به، في حق أم المؤمنين عائشة t وأمرها ليس أمراً خاصا بالرسول r، بل أمر عام للمسلمين كافة، بصفتها أمهم وزوجة نبيهم، ينالهم ما ينالها؛ فحار الرسول r في الأمر، وحار معه صحابته الكرام، فهم لا يعلمون منها إلا خيراً، والذين تولوا كبر الإفك يتحدثون ويبلبلون الصف المسلم؛ ففزع الرسول الكريم الى الشورى، بعد أن تأخر عنه الوحي؛ استشار أسامة بن زيد وهو يومئذ صغير السن، فأشار عليه بالذي يعلم من براءة أهله، واستشار عليا كرم الله وجهه، فشهد لعائشة t بالصدق، وقال: "يا رسول الله، لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثير، وإن تسأل الجارية تصدقك"، وسأل رسول الله r الجارية بريرة فقالت: "والذي بعثك بالحق إن رأيت فيها أمراً قط أَغْمَصُه عليها، أكثر من أنها جارية حديثة السن، تنام عن عجين أهلها فتأتي الدواجن فتأكله".

ثم جمع رسول الله r المسلمين، فتشهد وحمد الله، وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: "يا معشر المسلمين، من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهلي، فوالله ما علمت من أهلي إلا خيراً..."؛ فثار الحوار حاداً في الأمر، وقال سعد بن معاذ: "أنا أعذرك منه يا رسول الله، إن كان من الأوس ضربنا عنقه، وإن كان من إخوتنا الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك"، فرد عليه سعد بن عبادة: "كذبت لعمر اللّه، لا تقتله ولا تقدر على قتله، ولو كان من رهطك ما أحببت أن يقتل"، فرد عليه أسيد بن حضير: "كذبت لعمر الله لنقتلنه"، فتثاور الحيان (الأوس والخزرج) حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله r على المنبر يُخَفّضُهُمْ حتى سكتوا، وسكت الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، ثم بعد حين حسم الأمر بالوحي الإلهي، ونزل قوله تعالى مُبرِّئاً أم المؤمنين الطاهرة الطيبة: (إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ) النور 11.

وهذا دليل آخر في السنة النبوية على أن الشورى لجميع المسلمين بما فيهم النساء (بريرة)، والغلمان (أسامة بن زيد). وقد روى البغوي بسنده عن عائشة t ، أنها قالت: "ما رأيت رجلا أكثر استشارة للرجال من رسول الله r".

هكذا كان هدي القرآن الكريم، وتوجيه الرسول r بأقواله وأفعاله وتصرفاته في أمر الشورى التي هي قوام نظام الحكم، وأسلوبه العملي لتنظيم سلطة المسلمين على أمرهم. وعندما اختار r الرفيق الأعلى لم يكن قد اتخذ للأمة مجلسا للشورى، ولا لأهل الحل والعقد، ولا لأهل الرأي، ولا للنواب أو الممثلين أو الشيوخ أو البرلمان، و لم يأمر بذلك أو يرشد إليه، وإنما ترك الأمر شورى بين جميع المسلمين يتبادلون الرأي، ويتخذون القرار، ويَنْبَرُون لتنفيذه كل حسب قدرته وخبرته.

العائق الثاني:

عدم التمييز بين حدود النبوة وحدود البشرية في بعض تصرفات النبي r ؛ ذلك أنه عليه السلام في الأمور الدينية كان يتصــرف بطبيعتــه النبوية الخالصة، وفيما عداها كان يتصرف بطبيعته البشرية، تطييبا لقلوب قومه، وتأليفا لنفوسهم، وتهدئة لروع بشريتهم أمام أنوار معصوميته. فكان يستشير كافة المسلمين في القضايا العامة، وأفردا منهم في القضايا الخاصة، وفي كل ذلك كان يتصرف في دائرة رسالته الطبيعية التي هي تدريب الناس على تطبيق ما أنزل إليهم، ويؤسس بذلك أمة يراد لها أن تقيم الشهادة. وما استشارته للخواص إلا في أمور دنيويــة تحتــاج الى خبرة ليست لدى غيرهم، أو إلى قدر من السرية يمنع وصولها الى العدو، في ظروف حصار الجاهلية، وطور التأسيس الحرج.

وقد استغل بعض وعاظ السلاطين ما ورد عن استشارة الرسول r أفرادا بعينهم دون المسلمين، فأفتوا بأن للحاكم أن يبــث في قضــايا الأمة وحده، أو يستشير الآحاد دون أن يلتزم برأيهم، متجاهلين أن الحكام لا يقاسون على الرسول r ، وأن التصرفات البشرية للــنبي r لم تكن إلا لتعليم الناس وتربيتهم، تحت رعاية الله وعنايته وتوجيهه بالوحي والإلهام؛ وهو غني بربه سبحانه عن الشورى في كل أمــوره وأمــور المسلمين. واستشارته أفراداً أحياناً لا تُلغي حق المسلمين الذي نزلت به الآيات البينات، وأوضحته السنة النبوية التي كادت تبلغ حد التواتر في الأمثلة السابقة وفي غيرها.

العائق الثالث:

عدم التمييز بين مجتمع إسلامي في طور التأسيس في العهد النبوي، ومجتمع إسلامي تكامل بإتمام الرسالة وانتقال الرســول r إلى الرفيــق الأعلى؛ مجتمع أفراده مازالوا حديثي عهد بالإسلام، وقد خرجوا فجأة من جاهلية كان الرجل فيها يصنع آلهته، ويَئِد ابنته. والنبي r مطالــب بأن يبني بمثل هؤلاء أمة هي خير أمة أخرجت للناس، تكون وسطا وشاهداً وهاديا لهم إلى صراط مستقيم؛ وعليه أن يطهر البنــاة ويــزكيهم، ويعلمهم ويدربهم ويبني بهم ويجاهد بهم في آن واحد؛ ودون أن يتأثر البناء سلباً بضعف خِبْرَة البنائين وقلة مهارتهم. ولذلك كان الرســول r يستشيرهم في حدود طاقتهم الاستيعابية، ويرفع قدرتهم على التفكير والتحليل والاستنتاج والاستنباط متدرجاً بهم من البســيط إلى المركــب، ومن الجزئي إلى الكلي ومن المثال إلى القاعدة، ويشجعهم على اتخاذ القرارات، وتحمل مسؤولية اختياراتهم سلبا وإيجابا برفق وتؤدة، حــتى إذا بلغوا سن الرشد وتحول البناة المبتدئون إلى عباقرة، واكتمل نزول الوحي، ودّعهم r واختار الرفيق الأعلى، وبدأت بذلك المرحلة الراشــدية التي كانت مدرسة نموذجية لأجيال المسلمين المتعاقبة، ونبراسا يُحتذى به، ومشكاة يستضاء بنورها.

وقد استغل بعض المغرضين هذا الفرق بين المجتمعين، المجتمع المتنامي في طور التأسيس، والمجتمع المتكامل بعد تمام الوحي والتربية النبويــة، فأخذوا يتصرفون في السنة النبوية قولاً وفعلاً وتقريراً، بأسلوب انتقائي، ويختارون منها ما يتيح لهم تبرير مصادرة أمــر المســلمين، وتأويــل تصرفات الحاكمين.

العائق الرابع:

عدم توخي الحذر والدقة عند استنباط الأحكام من النصوص، ما تواتر منها وما اشتهر وما صحّ أو ضعف، أو كان حول قاعدة كلية أو قاعدة جزئية، أو كانت به علة بالمتن أو السند، أو كان يتعارض مع القرآن الكريم، والتصرف من خلال ذلك بعقلية من يبحث عن حجــة توافق هواه.

والحال أن الأحاديث النبوية المتعلقة بالحكم والسياسة، لم يصلنا منها إلا النزر اليسير بسبب إرهاب الحكام وجبروتهم؛ وما بلغنا منها أنهكه بعض المحدثين الموالين للأنظمة القائمة، تنقيبا عن العلل ومبررات الجرح، وما عجزوا عن تضعيفه وإعلاله أحاطوه بمرويات أخرى ضــعيفة أو بيّنة الوضع والنكارة من أجل صرفه عن معناه، ثم أجهزوا عليه بأقوال نُسبت الى الصحابة أو التابعين رضي الله عنهم مثل ما نُسب لابن عمــر t من قول: "نحن مع من غلب"، وما لم يجدوا له حديثا صحيحا يلوى عنقه، استشهدوا له بحديث ضعيف أو بيّن النكارة، مثــل مــا فعلــه بعضهم عند محاولته تكريس مفهوم احتكار الشورى، اعتمادا على حديث لا يصح، روي عن النبي r أخرجه الدارمي، قال: أخبرنا محمد بن المبارك، ثنا يحي بن حمزة، حدثني أبو سلمة، أن الرسول r سئل عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة، فقال: "ينظر فيــه العابــدون مــن المسلمين". والحديث لا يُعتد به، لأنه مرسل، ومتعارض مع القرآن الكريم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38، ومع الحديث الذي يعدّ فيه الرسول r المسلمين أعلم بأمور دنياهم، ومع فعله r ؛ إذ أشرك المنافقين في الشورى يوم أحد.

كما أن بِمَتْنِه ما يُومئ إلى ضعفه، وهو تصنيفه المؤمنين الى عابدين وغير عابدين، والمؤمنون مبدئيا كلهم عابدون، وليست فيهم طبقــات دينية كما عند اليهود والنصارى والمجوس.

العائق الخامس:

عدم التثبت عند تحديد معنى كلمة "أولي" في قوله تعالى **(**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**)** النساء 59.

وقد فسّر الآية بعضهم بوجوب طاعة الحكام ملوكا ورؤساء، معتبرين أن كلمة "أولى" جمع مفرده وليّ من الولاية، ثم حاولوا تكريس هذا المعنى بإيراد أحاديث نبوية لا علاقة لها بالموضوع، مثل قوله **r** : "لا نكاح إلا بوليّ"، وقوله: "أيما امرأة نَكَحَتَ بغــير إذن وليهــا فنكاحهــا باطل"، وقياس النظام السياسي للأمة المسلمة على زواج المرأة، ومسؤولية وليها عنها. وخلص بعضهم من هذا القياس الفاسد إلى أن الشـــورى واجبة على الحاكم وحده، إن قام بها وفّى، وإن لم يقم أثم وحده، وذهب بعضهم إلى أنها مستحبة في حقه، وليست واجبة. وهو ما ذهب إليه الشافعي حيث قاس الأمر على قوله **r** : "البكر تستأذن" أي عند الزواج، قال الشافعي: "لو أجبرها أبوها على الزواج جاز". وقد ردّ هـــذا الرأي الفخر الرازي، وقال: "القياس في مواجهة النص باطل، كما أن المقيس عليه عند الشافعي باطل أيضا؛ لأن الصحيح أنه لا يجوز للأب أن يجبر ابنته على الزواج؛ لأن هذا مخالف لنص الحديث المذكور".

وهكذا بعد أن انتزعوا "أمر" المسلمين منهم، وجعلوه بيد الحاكم، بدعوى أنه وليّ الأمة الإسلامية، أو البكر التي إذنهـــا صـــماتها!؛ زادوا الطين بلة فاختلفوا في حكم نتيجة هذه الشورى المبتدعة، وذهب بعضهم إلى أنها ملزمة إذا ما (أقدم) عليها الحاكم و(تورط فيهـــا) طواعيـــة. ورأى بعضهم أنها مجرد استطلاع لرأي بعض الفقهاء المقربين والموالين وليس عليه العمل بها، لأنه سيُحاسب وحده يوم القيامة، وعليه أن يعمل برأيه الذي يحاسب عليه، لا برأي الآخرين الذين لا حساب عليهم.

إن كلمة "أولي" في اللغة العربية ليست بمعنى أولياء، ولكنها اسم جمع بمعنى "ذوي"، وواحده "ذو" على غير قياس، فلا واحد لـــــ" أولي" من لفظها، وذلك مثل: الخيل مفردها حصان، الإبل مفردها: جمل، والنساء مفردها: امرأة. ومعنى الآية الكريمة: **(**وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِــنْكُمْ**)** هـــو: "ذوي الأمر أو أصحاب الأمر"، وهو نفس المعنى للفظ "أولي" في قوله تعالى: **(**فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَــدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا**)** الإسراء 5، وقوله: **(**قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَــدِيدٍ تُقَــاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ**)** الفتح 16، وقوله: **(**قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ**)** النمل 33، وقوله: **(**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَــابِ اللَّهِ**)** الأنفال 75.

إن أولي الأمر في هذه الآية الكريمة هم المسلمون عامة كما يفسر ذلك قوله تعالى: **(**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**)** الشـــورى 38. ولـــو كـــان المعنى: إطاعة الحاكم وأن الأمر له، لقيل: "وأطيعوا الرسول وذا الأمر منكم"، لأنه لا يكون في الزمان الواحد والمكان الواحد عند الفقهـــاء إلا إمام واحد، أما وقد وردت الآية **(**وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**)** بالجمع، أي ذوي الأمر وأصحابه، فلا يمكن حملها على الحـــاكم؛ لأن حمل الجمع على المفرد خلاف الظاهر.

ولعل مما يجعل معنى الآية ملتبسا على بعضهم، اعتبارهم أن حرف الجر "من" في قوله تعالى: **(**وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِــنْكُمْ**)** للتبعـــيض، في حـــين أنـــها وردت هنا لبيان الجنس، لا للتبعيض، كما في قوله تعالى: **(**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**)** الفـــتح 29، وفي قوله تعالى **(**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ**)** النور 55، وقوله تعالى **(**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ الْأَوْثَانِ**)** الحج 30، وقوله تعالى: **(**يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ**)** الكهف 31.

وبما أن علامة "من" البيانية أن يصح الإخبار بما بعدها عما قبلها، أي أن يصح وقوعها صفة لما قبلها، وأن يناسب وضع "الذي" موضعها، فنقول: "الرجس هي الأوثان"، ونقول: "الأساور هي ذهب"، ونقول أيضا: "الذين آمنوا وعملوا الصالحات الذين هم أنتم"، ونقـــول أيضـــا: "أولو الأمر" هم ضمير الخطاب في "منكم" أي: "أولو الأمر الذين هم أنتم".

ثم إن الأمر بالطاعة للرسول **r** ولأولي الأمر، جاء مطلقا وعلى سبيل الجزم. وكل ما ورد الأمر بطاعته على سبيل الجزم والإطلاق لابـــد أن يكون معصوماً؛ والرسول **r** معصوم، والحكام غير معصومين؛ بل إن آحاد المسلمين كلهم غير معصومين. والعصمة بعد رسول الله **r** لم تجعل إلا لإجماع الأمة في قوله **r** : "لا تجتمع أمتي على ضلالة"؛ فجاز أن يحمل تعبير "أولي الأمـــر" علـــى إجمـــاع المســـلمين في قضـــاياهم

الدنيوية[1]، أي ما تنعقد عليه كلمتهم بعد تشاورهم؛ كما فعل عمر بن الخطاب في أرض سواد العراق. لا سيما والحديث المذكور في غاية الاستفاضة وكاد يبلغ مرتبة التواتر المعنوي، وقد عده الغزالي أقوى وأدل على المقصود في الموضوع، فقال[2]: "فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله r بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى فى عصمة هذه الأمة من الخطأ؛ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة، كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره، من نحو قوله r : "لا تجتمع أمتي على ضلالة، ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة، وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها، ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، وإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد، وقوله r : يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذ، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم، وروي لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء، ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية". وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه فإن قيل: فما وجه الحجة ودعوى التواتر فى آحاد هذه الأخبار غير ممكن، ونقل الآحاد لا يفيد العلم؟، قلنا فى تقرير الحجة طريقان: أحدهما أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله r قد عظم شأن هذه الأمة، وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة، وإن لم تتواتر آحادها".

ويؤكد السرخسي فى أصوله[3] الكلام نفسه بقوله: "الآثار في هذا الباب كثيرة تبلغ حد التواتر لأن كل واحد منهم إذا روى حديثا فى هذا الباب سمعه فى جمع ولم ينكر عليه أحد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة المتواتر".

كما أن الاختلاف الواقع بين العلماء، متقدميهم ومتأخريهم، فى تفسير معنى "أولي الأمر" يحول دون الحسم فى صرفها إلى أي جهة ادعيت، سواء فى ذلك أهل القرآن والعلم كما ذهب إليه جابر بن عبد الله ومجاهد والإمام مالك، أو الفقهاء والعلماء كما ذهب إليه الضحاك، أو أصحاب السرايا كما فهمها ميمون بن مهران ومقاتل والكلبي، أو أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس، كما قال ابن كيسان، أو العلماء في قول لابن عباس، أو الأمراء كما نسب لأبي هريرة وابن عباس فى بعض أقواله، أو أهل الحديث أو أهل الاجتهاد كما يذهب إليه بعض المتأخرين.

بل حتى في حال تقييد المعنى بسبب النزول، فإن الآية الكريمة لا تؤدي معنى وجوب طاعة من زعم بعض الفقهاء وجوب طاعتهم. لأنها نزلت فى أمير عين بطريقة شرعية، من قبل الرسول r ، ولم يغتصب الإمارة بالسيف، ولم يرثها عن أبيه أو جده من وراء ظهر الأمة وبغير رضاها. ومع ذلك عندما عصى الجنود الأمير الشرعي للسرية عبد الله بن حذافة السهمي الذي أوقد نارا وأمرهم بالتقحم فيها، صوب الرسول r عصيانهم وقال لهم: "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. قال تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ) "النساء 29، وفى رواية: "لو دخلتموها ما خرجتم منها أبدا إنما الطاعة فى المعروف".

وعلى افتراض أن الآية خاصة بالحكم والحكام (وهو احتمال غير مسلم به) فينبغي تقييدها بقيدين: أولهما قوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) الشورى 38، أي أن الطاعة الواجبة طاعة تنفيذ لما تقرره الأمة بواسطة الشورى العامة، وليست طاعة لقرارات فردية يتخذها الحكام وحدهم أو بمشورة مع خاصتهم وبطانتهم.

وثانيهما أن يكون وصول الحكام الذين تجب طاعتهم إلى السلطة شرعيا، وطبقا لتعاليم الكتاب والسنة. أي بالاختيار الحر من قبل الأمة. ولا عبرة بما يهرف به بعض الفقهاء من وجوب طاعة أئمة الغصب والغلبة؛ لأنه لا حجة إلا فيما ورد قرءانا وسنة صحيحة، والرسول r أشار إلى ذلك في الحديث الذي رواه الحاكم في المستدرك وصححه[4]: "لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد".

---

[1] - التفسير الكبير للفخر الرازي 10 / 144

[2] - المستصفى للغزالي 1 / 175

[3] - 1 / 299

[4] - 3 / 318

كما ذكر الفخر الرازي في تفسيره[1] أن هذه الآية الكريمة قد اشتملت على أصول الفقه كاملة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأغلقت الباب في وجه ما ابتدعه الفقهاء من استحسان واستصلاح ومقاصد وغيرها. ففيها أمر باتباع الكتاب: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾، وباتباع السنة: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، وبالإجماع: ﴿وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، أي ما تجمع عليه الأمة.

أما القياس ففي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ أي: إذا لم تجدوا حكما لقضية معينة في الكتاب والسنة والإجماع فردوه إلى الكتاب والسنة بالقياس على الأحكام المشابهة له فيهما، ولا تردوه إلى غيرهما من استحسان ومقاصد ومصالح مرسلة، وعرف... الخ.

وغني عن القول أن الإجماع نوعان، إجماع في الأحكام الشرعية العملية خاص بالمجتهدين من العلماء والفقهاء، وإجماع في القضايا الدنيوية بواسطة الشورى يُعدّ أمراً للأمة كلها.

ولئن كان الخلاف حول حجية الإجماع كأصل من أصول الفقه وإمكانية انعقاده، قائماً بيْن العلماء؛ فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه حجة، وأنكره النّظَام من المعتزلة، والخوارج، والظاهرية (فيما عدا إجماع الصحابة)؛ وربط الشيعة حجيته برأي المعصوم، فإن غاب المعصوم فلا حجية له. وقيل إجماع الأمة متعذر، وقيل خصوص المجتهدين من الأمة في كل عصر، وقيل إجماع أهل المدينة كما يذهب إليه مالك، وقيل إجماع أهل الحرمين، أو أهل المصرين الكوفة والبصرة، إلى غير ذلك من الأقوال...؛ فإن خلافهم في الأمر راجع إلى اختلافهم في مستند ادعائهم الحجية أو إنكارها، وهو الاختلاف في صرف معنى لفظ (الأمة) في حديث العصمة: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وعدم وضوح معنى الإجماع الفقهي في الآيات القرآنية التي يستدلون بها ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ النساء 115.

- وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة 143.

- وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران 110.

أما إجماع الأمة في قضاياها الدنيوية فلا يتصور فيه خلاف؛ لأن مستند حجيته واضح من القرآن الكريم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى 38، وبَيّنٌ من السنة القولية والفعلية للرسول ﷺ، ومن عصمة الأمة التي لا يستطيع ردها أحد، لاستفاضة أحاديثها، وأحاديث الجماعة ولزومها. مما يؤيد ما نفهمه من أن هذا الإجماع حجة، على الإمام تنفيذ مقتضاه، ويمنع صرف لفظ "الأمة" عن ظاهره، أو حمله على إجماع المجتهدين عامة، أو على مجتهدي بلد، أو مذهب، أو طائفة. مما قد يتخذ ذريعة لإضفاء الشرعية على مجالس الشورى، أو الممثلين أو النواب أو البرلمان.

العائق السادس:

عدم التثبت في فهم الأحاديث النبوية، الواردة حول موضوع الطاعة، وقد صحّ أن الرسول ﷺ رغّب في طاعة الأمراء لما أخرجه البخاري في صحيحه: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جُنّةٌ يُقاتل من ورائه ويتقى به".

إلا أن الأمير (أمير الحرب)، أو أمير البعثات والسرايا كان يُعيّنُ مباشرة من قبل النبي ﷺ وهو المقصود بالحديث.

أما الولاية العامة (الإمامة أو الخلافة) التي قيسَتْ على إمارة الحرب وإمامة الصلاة، فهي بعد رسول الله ﷺ من أمر المسلمين، تختارها الأمة بملء إرادتها، وكامل حريتها، ولا تفرض عليها فرضا. وهذا ما مهّدَ له الرسول ﷺ وأرشد إليه بتركه تعيين خليفة للمسلمين بعد وفاته، وبإشارته إلى أن الأمر مفوض لاختيار الأمة في عدة أحاديث، منها قوله لعائشة الصديقة رضي الله عنها: "يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر"، ومنها ما أجاب به عندما قيل: "يا رسول الله، من نؤمر بعدك؟"، فقال: "إن تُؤَمّروا أبا بكر تجدوه أمينا زاهداً في الدنيا راغبا في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويا أمينا، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا عليا ولا أراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا، يأخذ بكم الطريق المستقيم"، وبحرصه ﷺ على أن يبقى الاستخلاف بعده قضية بشرية ومن أمر المسلمين عامة، في الحديث الحسن الذي أخرجه كل من البغوي في مصابيح السنة

---

[1] - التفسير الكبير للفخر الرازي 10 / 143

والترمذي في مناقب حذيفة، قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن، قال: أخبرنا إسحاق بن عيسى عن شريك عن أبي اليقظان عن زادان، عن حذيفة قال: قالوا: "يا رسول الله لو استخلفت؟"، قال: "إن أستخلف عليكم فعصيتموه عذبتم، ولكن ما حدثكم حذيفة فصدقوه، وما أقرأكم عبد الله فاقرؤوه"؛ وبتشديده r الإنكار على مَنْ أَمّ قوماً وهم له كارهون بقوله r :

- "ثلاثة لا تتجاوز صلاتهم آذانهم: العبد الآبق حتى يرجع، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وإمام قوم وهم له كارهون".

- ورواية أنس: "لعن رسول الله r ثلاثة: رجل أَمّ قوماً وهم له كارهون، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، ورجل سمع (حي على الفلاح) ثم لم يجب".

والمعنى نفسه ورد فيما أخرجه أبو داود عن عبد الله بن عمر في الثلاثة الذين لا تقبل منهم صلاة، وأولهم من تقدم قوما وهم له كارهون.

وورد فيما أخرجه بإسناد صحيح ورجاله ثقات، ابن ماجة عن عبد الله بن عباس، في الثلاثة الذين لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً، وأولهم رجل أَمّ قوماً وهم له كارهون، وعن عبد الله بن عمرو في الرجل يؤم القوم وهم له كارهون.

ومع ذلك حاول التعرض لهذه الأحكام بالتأويل بعض مضللي الفقهاء ممن أشار إليهم رسول الله r في أحاديث كثيرة، منها ما روته أم المؤمنين عائشة t ، وقال عنه الحاكم: صحيح الإسناد ولا أعرف له علة، قالت: قال رسول الله r : "ستة لعنتهم ولعنهم الله، وكل نبي يجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذب بقدر الله، والمتسلط بالجبروت ليعز من أذله الله، ويُذل من أعزّه الله، والمستحل من عترتي ما حرم الله، والتارك لسنتي". وفي الحديث المتفق عليه عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله r : "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما، اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا".

وفي الحديث الذي أخرجه الخطيب عن أبي هريرة: "يكون في آخر الزمان أمراء ظلمة، ووزراء فسقة، وقضاة خونة، وفقهاء كذبة، فمن أدركهم فلا يكون لهم عريفا ولا جابيا ولا خازنا ولا شرطيا". وهو حديث ضعيف، ولكن الواقع الذي نعيشه حاليا صحح معناه.

والمعنى نفسه ورد فيما رواه الطبراني بإسناد حسن من حديث أبي الوليد الطيالسي عن أبي عزة الدباغ عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة الباهلي مرفوعا: "سيكون أمراء من أمتي يقرؤون القرآن، لا يجاوز تراقيهم يمرقون من الدين مروق السهم من رميه، شر قتلى تت أديم السماء، طوبى لمن قتلهم وقتلوه"[1].

وهذا ما عليه حكام المسلمين منذ أمد بعيد ظلم وفسق، وفجور وتأييد من كذبة الفقهاء الذين لم يشترطوا في الإمامة أي شروط دينية أو عقلية أو خلقية، كما هو شأن أبي يعلى الحنبلي في كتابه الأحكام السلطانية؛ حيث عدّ المتغلب بسيفه على الأمة إماماً شرعيا ولو لم تتوفر فيه الشروط، محتجاً بما رُوي كذبا عن عبد الله بن عمر: "نحن مع من غلب"، وبما قال أحمد بن حنبل من رواية عبدوس بن مالك القطان: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين" ثم تجاوز كل ذلك إلى الإفتاء بأن فسق المعتقد وفسق السلوك لا يمنعان من انعقاد الإمامة ابتداء ولو بدون غلبة، مستشهداً بأحمد بن حنبل الذي كان يدعو المعتصم العباسي أمير المؤمنين، وهو سكير وأمّي، وفاسد العقيدة يقول بخلق القرآن.

والحقيقة أن أبا يعلى الحنبلي ومن على شاكلته من معاصريه، كانوا متأثرين بعاملين اثنين:

- أولهما: حركة تعريب تراث الأمم السابقة وما كتب بأقلام يهود أو نصارى أسلموا لأهداف سياسية ودينية، مثل اليهودي (ابن رابين) الذي أسلم على يد المعتصم، وألف له كتاب (الدين والدولة)، موهماً فيه أنه يحاول إثبات نبوة محمد r من خلال التوراة والإنجيل المحرفين المنسوخين بالقرآن، وما يريد في الواقع إلا أن ينفي التحريف عنهما (التوراة والإنجيل) ويستدرج علماء المسلمين لاتخاذهما مرجعا عقديا.

- وثانيهما: أن ملوك العباسيين كانوا حديثي عهد بعقيدة أهل السنة والجماعة، بعد أن تحرروا من هيمنة المعتزلة التي دامت ما بين عهدي المأمون والمتوكل، كما كانوا يواجهون تحديا كبيراً بقيام الدولة الفاطمية الشيعية، مما جعل فقهاء عصرهم (أبا يعلى ومن على شاكلته) يحاولون توطيد حكمهم وتثبيتهم على عقيدة أهل السنة والجماعة؛ وليس من سبيل إلى ذلك إلا بأن يسلموا لهم بما ليس لهم من حقوق ويرتبوا على كاهل الرعية ما ليس عليها أن تتحمله.

[1] - جامع المسانيد والسنن لابن كثير 13 / 106

وهذا ما وقعت فيه المسيحية في أول عهدها، عندما عجزت عن تغيير الأنظمة السياسية الوثنية القائمة آنئذ، فعملت على التقرب إليها وخدمتها، والدعوة إلى طاعتها، حتى إن بولس في رسالته لأهل (رومية) في الإصحاح الثالث عشر يقول: "لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله... أفتريد أن لا تخاف السلطان؟ افعل الصلاح فيكون لك منه مدح، لأنه خادم للإصلاح... لكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثا، إذ هو خادم الله للإصلاح، منتقم للغضب".

بل إن أقوى البابوات في القرون الوسطى (جريجوري) يدعو إلى أن يطيع الناس الحاكم ولو كان سيئا، ويحتم عليهم الامتناع عن محاولة نقد الحكام أو مناقشتهم الحساب أو ذكرهم بسوء، لأن ذلك يغضب الله وينبغي التوبة منه، وهو ما ذهب إليه أبو يعلى الحنبلي في كتابه "الأحكام السلطانية".

إن الطاعة بنص الأحاديث النبوية المتعددة إذا ضمت إلى بعضها وكمل بعضها بعضا، واجبة على الأمة لإمامها الذي اختارته بإرادتها الحرة، وتوفرت فيه شروط التقوى والكفاية العلمية والبدنية والسلوكية، وقادهم بكتاب الله. فإن اختارت الأمة إمامها وجب عليها طاعته في أمور ثلاثة، أولها: الأحكام الشرعية، لأن طاعته فيها من طاعة الله ورسوله، وثانيها: تنفيذ القرارات التي أصدرتها الأمة بواسطة الشورى، وثالثها: الإجراءات الإدارية والتنظيمية المتعلقة بتطبيق الأحكام الشرعية وقرارات الأمة، لأن الطاعة في هذه الإجراءات ضرورية لحفظ كيان الأمة ولتنفيذ قراراتها، ولأن الأمة عندما تطيعه في هذه الأمور كلها إنما تطيع في الحقيقة نفسها، وتنفذ إرادتها؛ فهي التي اختارت الإسلام ديناً، وارتضت أحكامه، وأمرت بتطبيق شريعته، وهي التي اتخذت قراراتها الدنيوية وأمرت بتنفيذها، وهي التي صعدت بالاختيار الحر إمامها ورجال السلطة الإدارية معه، ليقوموا بخدمتها وتنفيذ إرادتها، والإمام بذلك مع مجموع رجال السلطة والإدارة مجرد خدام لها تحت الأمر والطاعة.

في هذا الإطار الواضح الصلب تقع أحاديث النبي الخاصة بالطاعة، وهو ما أشار إليه علي كرم الله وجهه: "حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، ويؤدي الأمانة، فإن فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا".

ولا عبرة بكون الإمام المنتخب بإرادة الأمة أبيض أو أسود كأن رأسه زبيبة؛ لأن الأمة هي التي اختارته كذلك، وعليها طاعته، وهو على ما اختارته عليه من أوصاف، ولا عبرة بكونه قد يجلد ظهر بعض أفراد الأمة؛ لأن الجلد لا يكون إلا إقامة لحدود الله في جرائم معينة كالزنا والسكر والقذف، وطاعته في إقامة الحدود طاعة لله. أما فيما عدا إقامة الحدود فليس له أن يجلد أحداً...

وقد شغب على هذه المعاني الأصيلة في الكتاب والسنة بعض وعاظ السلاطين بتأويلات خاطئة مغرضة لأحاديث نبوية صحيحة، منها:

- ما أخرجه مسلم عن عرفجة قال: "سمعت رسول الله r يقول: "إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنا من كان" وهذا الحديث آية في السمو، وهو حجة لنا في الموضوع، وحجة على وعاظ السلاطين. والفساد بنص الحديث، إذا استشرى وبلغ حداً يهدد وحدة الجماعة يجب استئصاله كائنا من كان مصدره.

- ومنها قول الرسول r : "اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم" مسلم.

- وقوله r : "سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها. قالوا فما تأمرنا؟، قال: أدّوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم" متفق عليه.

- وقوله r : "من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت، إلاّ مات ميته جاهلية" متفق عليه. وهذه الأحاديث الشريفة الصحيحة وغيرها مما في معناها لا تتعارض مع ما ذهبنا إليه سابقا؛ إذ الإمام كغيره من الناس غير معصوم، وكل ابن آدم خطّاء، وخير الخطّائين التوابون؛ وتصرفاته، في مقياس الأخطاء، على ثلاثة مستويات:

- أبسطها أخطاء شخصية لا ذنب فيها ولا تضر الأمة، بل منها ما يختلف في تصنيفه الناس، يذهب بعضهم إلى أنها فضيلة، وبعضهم إلى أنها غير ذلك، ومثال ذلك: شدة عمر بن الخطاب وليونة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، اللتان تعامل معهما الإمام علي كرم الله وجهه وهو حجة، بكل رفق وتؤدة ومحبة، ولم تحدثه نفسه قط بالخروج عليهما. وهذه التصرفات وما في حكمها لا تبيح خلع الربقة، وما على من كرهها إلا الصبر.

- وأوسط هذه الأخطاء ما يحتاج إلى العلاج بالتقويم والنصح والإرشاد، الذي هو حق الإمام على الأمة كما قال الرسول r : "أدّوا إليهم حقهم". وهذا ما أعطى فيه أبو بكر الصديق t القدوة من نفسه، عندما بويع بالخلافة فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: "أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لعلكم تكلفوني ما كان رسول الله r يطيق. إن الله اصطفى محمدا على العالمين، وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن استقمت فأعينوني، وإن زغت فقوّموني... وإن لي شيطانا يعتريني، فإذا أتاني فاجتنبوني... احذروا الموت، واعتبروا بالآباء

والإخوان، ولا تطيعوا الأحياء إلا بما تطيعون به الأموات". وهو عين ما ذهب إليه عمر بن الخطاب r بقوله: "لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فيّ إذا لم أسمعها"، عندما قيل له: "اتق الله".

وهذه الأخطاء لا تُبِيحُ خلع ربقة الطاعة، ولكنها توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح للإمام والاصطبار عليه، ومعاملته بالحسنى؛ لأن العلاقة بين الأمة وإمامها ينبغي أن تُبنى على المحبة والسماحة، طبقاً لما أخرجه البخاري عن جابر قال: قال r : "رحم الله عبداً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى".

ولو أبيح الخروج على الإمام لكل خطإ يرتكبه لما استقر للأمة أمر، ولا شيد لها بنيان؛ لأنها لن تجد إماما لا يخطئ. وهذا هو سلوك الإمام علي كرم الله وجهه مع الخلفاء قبله، أبي بكر وعمر وعثمان، أمرهم ونهاهم وأعانهم وأدى إليهم حقهم في النصح كاملا غير منقوص، وعاملهم بالحسنى والسماحة والمودة إلى أن التحقوا بالرفيق الأعلى، وهم عنه راضون.

- وأشد هذه الأخطاء وأخطرها، هو ما صنفه رسول الله r كفرا بواحا، في ما أخرجه البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت، قال: "دعانا النبي r فبايعنا فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان".

وقد استغل بعض المغرضين هذا الحديث الشريف أسوأ استغلال، ووظفوه في غير مجاله ومقاصده بتحريف معاني ألفاظه الأساسية التي تستنبط منها الأحكام، ومنها:

- لفظ "أهل"، في قوله r : "وألا ننازع الأمر أهله".

- ألفاظ "رؤية، كفر، بواح، برهان"، من قوله r : "إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان".

وردنا على هذه التأويلات غير السليمة لهذا الحديث الصحيح، نوجزه فيما يلي:

أولا: معنى قوله r : "وألا ننازع الأمر أهله"؛ أنه إذا كان لفظ "أهله" بمعنى "ذويه" أي أصحابه، فإن أصحاب الأمر وذويه هم "الأمة المسلمة" بداهة؛ وليسوا الحكام بأي وجه من الوجوه؛ بناء على ما تشير إليه الآية الكريمة (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) الشورى 38، أي أن على كل فرد مسلم أن يطيع قرارات الأمة التي تصدرها بواسطة الشورى؛ وألا ينازع الأمة أمرها وحقها في تسيير شؤونها الدنيوية، ومن نازعها في ذلك فهو خارج عليها.

وإذا كان المقصود بـ"أهل الأمر" ذوي القدرة على القيام به والأهلية لإنجازه، أي رجال السلطة التنفيذية، فإن أهليتهم لذلك لها مصدران، أولهما اختيار الأمة لهم في كامل حرية وأتم إرادة، وقدرتها على عزلهم متى شاءت. وثانيهما قدرتهم على القيام بما سخروا لتنفيذه وكفايتهم العلمية والتصرفية.

ثانيا: معنى "الرؤية" في قوله r "إلا أن تروا ...":

الرؤية معناها إما العلم اليقيني بالشيء، وإما المعاينة المادية له، أي رؤيته بالعين المجردة. واشتراطها في إثبات كفر الحاكم واضح لا لبس فيه. لكن الالتباس المصطنع الذي شغب به بعضهم مصدره الزعم بأن الكفر المقصود في الحديث هو المخرج من الملة، أي ضد الإيمان. وهو أمر قلبي لا مجال لرؤيته والعلم به يقينا.

ثالثا: لبيان مدلول "الكفر البواح"، لابد من الرجوع إلى المعنى اللغوي للفظين معا:

أما لفظ "كفر" فمن أصل لغوي صحيح هو "ك،ف،ر". ويدل على معنى واحد هو الستر والتغطية. يقال لمن غطى درعه بثوب: "قد كفر درعه".والكفر: ضد الإيمان. سمي لأنه تغطية للحق. وكفر النعمة: جحودها. والكافر: الليل المظلم، لأنه يستر كل شيء بظلمته. والكافر: النهر العظيم، والبحر، والذي كفر درعه بثوب، والزارع الذي يغطي البذور بالتراب، قال تعالى: (كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ) الحديد 20. والكافر أيضا: الذي يحجب العدل ويغطيه بظلمه، والذي يجحد حق الأمة ويغطيه أو يغتصبه.

وأما لفظ "بواح"، فمن أصل واحد هو: "ب،و،ح". ومعناه: سعة الشيء وبروزه وظهوره. ومنه الحديث "إلا أن يكون معصية بواحا"، أي جهارا.

وعلى هذا يبقى في حق الحاكم معنيان للكفر هما:

- **المعنى الأول للكفر**: أن يرتد ويخرج من الملة، فيفقد عضويته في المجتمع المسلم نهائيا وينفذ فيه حكم الردة. ولا مجال هنا لمناقشة حقه في حكم المسلمين بعد أن فقد حقه في الحياة بردته.

وبما أن هذا النوع من الكفر اعتقادي قلبي، فلا مجال لرؤيته أو العلم اليقيني به إلا بأحد أمرين: إما أن يصرح الحاكم بكفره علــى مــلأ. وهذا ما لا ننتظره، لأنه ليس من الغباء بحيث يوقع نفسه في الحرج. وإما أن يقوم بأعمال كفرية صريحة، كإنكار معلوم من الدين بالضــرورة. وهذا أيضا مستبعد؛ لأن أشد الحكام كفرا يتوجهون إلى صلاة الجمعة والعيدين ولو كانوا في حالة سكر، كما فعل الوليد بن يزيد الأمــوي؛ ولو ذبحوا ذرية الرسول ﷺ، واستباحوا حرمه الشريف، وأهدروا دماء أهله وأعراضهم كما فعل يزيد بن معاوية الأموي، ولو ضربوا الكعبــة بالمنجنيق وعبثوا بأهل المدينة المنورة، وختموا على أيدي كرام الصحابة والتابعين بالرصاص، كما فعل عبد الملك بن مروان بجابر بن عبــد الله وأنس بن مالك وسهل بن سعد رضي الله تعالى عنهم.

إن هؤلاء الفقهاء الذين اشترطوا "الكفر المخرج من الملة" لإباحة خلع ربقة الطاعة، لم يلتزموا قط بهذه الفتوى الــتي أصــدروها بكامــل حريتهم، ودافعوا عنها بكل قواهم. فمنهم من بقي راكنا ومواليا لحاكم أعلن كفره جهارا؛ ومنهم من اختار العيش في كنف حاكم لم يســبق أن اعتنق الإسلام؛ ومنهم من ارتضى أن يركن لحاكم مجوسي عابد بقر. بل إن مجرد توفر شرطي الحرية والذكورة اللذين أجمعــوا عليهمــا لم يمنعهم من أن يبايعوا في عاشر صفر سنة ثمان وأربعين وستمائة هجرية، أمة هي الجارية "شجرة الدر"، التي كانــت عنــد الخليفــة العباســي المستعصم ، ثم اشتراها الملك صالح أيوب. وقد نقشوا بعد مبايعتها ملكة على مصر، اسمها على السكة بالعبارة التالية: (المستعصمية الصــالحية ملكة المسلمين)، وخطبوا لها على المنابر يوم الجمعة بصيغة: (احفظ اللهم الجهة الصالحية ملكة المسلمين عصمة الدنيا والدين).

كما لم يمنعهم من السمع والطاعة خيانة "الكامل" سلطان مصر الأيوبي، وبيعه بيت المقدس لحاكم صقلية المسيحي "فريدريك الثاني" الذي سام المسلمين سوء العذاب، مقابل الاستعانة به على أخيه "المعظم" صاحب دمشق.

وليس ببعيد عنا واقعة قيام المجوسية "أنديرا غاندي" حاكمة الهند السابقة، بتعقيم ذكور المسلمين كي لا يتكاثروا، واعتقــال المســتنكرين لذلك من علماء المسلمين، وعلى رأسهم شيبة الحمد أمير الجماعة الإسلامية في الهند الشيخ محمد يوسف. ثم تغطيتها لهذه الجريمة بتنظيم مــؤتمر إسلامي لحثالات علماء وشحت صدورهم بأوسمة مجوسية. وكان من بين المشاركين الشيخ أبو الحسن الندوي الذي قابلته بعد حين في بيــت الشيخ محمد الصباغ بالرياض، فسألته عن الشيخ محمد يوسف، فأجابني بتشف وشماتة قائلا: (إنه معتقل بسبب السياســة وتدخلــه فيمــا لا يعنيه).

- **المعنى الثاني للكفر**: بما أن "الكفر البواح" ورد في الحديث النبوي مطلقا، وغير مقيد بكونه مخرجا من الملة أو غير مخرج منها.

وبما أنه ورد في سياق متعلق بحقوق الأمة ونظامها الخاص بالسمع والطاعة، وليس في سياق العقيدة إيمانا وكفرا.

فإن ذلك قرينة قوية تصرفه عن معنى "الخروج من الملة"، وترجح ارتباطه بمسؤوليات الحكم؛ وتجعل المقصود من "الكفر البواح" أن يقــوم الحاكم بجحود أمر الأمة وتغطيته، أو اغتصاب حقها وكفران شريعتها، أو استبعاد أحكام دينها عن الميادين العقدية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو العسكرية...، أو أن يغطي الحق بالباطل ويكفر العدل بالظلم. وهذا ما يعوق قيامه بالمهمة التي كلفته بها الأمــة، ويــنقض علاقة السمع والطاعة المفروضة. وهذا هو الكفر الظاهر البواح الذي نستطيع رؤيته جهارا، والعلم به يقينا، والذي لدينا فيه من الله عشــرات البراهين بالنصوص المحكمة والمفسرة كتابا وسنة؛ وهو الذي يكشف عدم صلاحية الحاكم للقيام بما كلف به، ويبيح أو يوجب الخروج عليــه وعزله؛ سواء كان مرتدا،أو مسلما ظالما أو فاسقا، لأن صلاحيته للحكم صفة زائدة عن كونه مسلما برا أو فاجرا.

وعلى هذا، فمعنى الحديث النبوي الشريف "... إلا أن تروا كفرا بواحا..." هو: "إلا أن تروا تصرفات كفر بواح"، أي تصرفات تغطي الحق وتكفره. ذلك أن في صيغة الحديث ما يسميه البلاغيون "مجازا بالحذف"، حذف المضاف اكتفاء بالمضاف إليه؛ وهو معــروف كــثيرا في القرءان الكريم والسنة النبوية.

ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ﴾ الأنعام 146، أي حرمنا أكل كل ذي ظفر.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾ الأنعام 138، أي حرمت منافع ظهورها، أو ركوب ظهورها.

ومن السنة النبوية قوله ﷺ عن الذهب والحرير: "أحل الذهب والحرير للإناث من أمتي وحرم على ذكورها"، أي لبسهما.

وقوله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" أي: رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان...

وهذا ما بيّنته السنة النبوية الصحيحة في قوله r : "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" متفق عليه. "لا طاعة في معصية، إنما الطاعة في المعروف" متفق عليه، "إنه سيلي أمركم بعدي رجال يطفئون السنة ويحدثون بدعة، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها"، قال ابن مسعود: "يا رسول الله، كيف بي إذا أدركتهم؟"، قال: "ليس يا ابنَ أمّ عَبْد طاعة لمن عصى اللّه"، قالها ثلاث مرات" أخرجه أحمد بن حنبل بإسناد صحيح.

أما ما ورد عن النبي r حول طاعة الأمراء ما أقاموا الصلاة، فهو صحيح أخرجه مسلم، ولكن الصلاة هنا معناها الإسلام، أي: "ما أقاموا فيكم الإسلام" وقد عبّر r بأهم ركن فيه وهو الصلاة، كما قال في الحج: "الحج عرفات"، ومعلوم أن الوقوف بعرفات وحده ليس حجاً، وهذا المعنى يؤكده الحديث الذي أخرجه مسلم أيضا عن أم الحصين قالت: قال رسول الله r : "إن أُمّر عليكم عبد مُجدّعُ يقودكم بكتاب الله، فاسمعوا وأطيعوا".

ومن كتاب الله أن تختار الأمة إمامها، ومن كتاب الله ألا يؤمهم وهم له كارهون، ومن كتاب الله أن يكون أمر المسلمين بيدهم وشورى بينهم، ومن كتاب الله أن يقود نفسه بالقرآن والسنة قبل أن يقود الأمة بهما: (كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ) الصف 3. بل حتى في حال افتراضنا أن المقصود بإقامة الصلاة في الحديث المذكور هو الصلاة المخصوصة، فإن حقيقة الصلاة أن تنهى عن الفحشاء والمنكر، وتقرب من الله . قال تعالى: (وَأَقِمْ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) العنكبوت 45. وقد أورد ابن كثير فى تفسيره لهذه الآية عدة أحاديث نبوية، منها: "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له، من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بها من الله إلا بعداً، من صلى صلاة لم تنهه عن الفحشاء والمنكر لم يزدد بها من الله إلا بعداً".

ومن الفحشاء والمنكر أن يغتصب الحاكم حق الأمة في أمرها تشاوراً وقراراً وتنفيذاً. ومن الفحشاء والمنكر أن ينط على كرسي الحكم نط الثعلب على الفريسة أو نط الولد المأفون على رقيق أبيه.

العائق السابع:

عدم التمييز بين أحكام نظام الشورى التي وردت في سورة الشورى، وهي سورة مكية استوعبت المرحلة التي نزلت فيها، ومهدت لما يأتي بعدها، ثم أخذت بعد ذلك قواعد الشورى تنمو وتتكامل إلى أن أخذ منهجها كل مقوماته الربانية؛ وبين الخصائص الإدارية والتنظيمية والتنفيذية التي تركها سبحانه لمسؤولية الاجتهاد، كي يبقى النظام السياسي الإسلامي مرناً وليناً، ومناسباً لأحوال الإنسان المتغيرة زمانا ومكانا وحضارة وثقافة، وتمدناً وقدرات. وقد كان منتظراً أن ينضج الفقه الإسلامي في هذا الاتجاه؛ ولكنه نحا في الأمر منحيين متعارضين:

- منحى الاجتهاد الرسمي في ظل الحكام وحمايتهم وتشجيعهم، غايته تبرير واقعهم وانتقاء الأدلة على شرعيتهم مهما أغرقوا في الانحراف؛ فصار بذلك سلوك الأمراء أصلاً من أصول الشريعة قبل أصلي الكتاب والسنة وفوقهما.

- منحى الاجتهاد المعارض للفقه الرسمي، كما هو لدى الحركات السياسية الرافضة للظلم، وقد حملها إرهاب الحكام على التخفي والتستر، وعلى إخضاع اجتهاداتها الفقهية لأهدافها السياسية والعسكرية والتنظيمية؛ وبذلك سقط فقهاؤها أيضا في التبرير ؛ واتخذوا من وضع حركاتهم وظروفها وأهدافها أصلا للفقه قبل الكتاب والسنة أو فوقهما. واستمر الصراع بين الاتجاهين الفقهيين الرسمي والمعارض دون أن يبرز اتجاه ثالث سليم، لا يجامل الحكام، ولا يتأثر بظروف القمع والإرهاب ولا يبرر انحراف الواقع، ولا يخضع الاجتهاد للأهواء والغايات؛ وإنما يعتمد على الكتاب والسنة أصلين راسخين، ومنارتين هاديتين.

العائق الثامن:

عدم التمييز بين كون الشورى قرارا للأمة تصدره ثم تسهم في تنفيذه تحت إشراف قيادتها التي تُعدّ جهازا تنفيذيا، وبين كونها قرارا للحاكم يستشير فيه الخاصة أو العامة، ويستوضح رأيهم حوله. ولعل مردّ ذلك الى الخلط بين مفهوم الشورى الفردية المندوبة لكل شخص في أموره الخاصة، وبين مفهومها كنظام حكم للجماعة المسلمة. وأدى هذا الغموض إلى جدل طويل، نشب منذ سقوط الخلافة الراشدة وقيام الملوكية الأموية العاضة، ومازال مستمراً إلى الآن لدى بعض الفقهاء حول إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها.

والحال أن الشورى إن كانت قراراً للأمة تصدره، وأمراً على الحاكم أن ينفذه، فهي ملزمة بداهة، أما إن كانت من أمر الحاكم كما يريد وعاظ السلاطين "يتصدق" بها على الأمة أنى شاء وكيف شاء، فهي غير ملزمة بداهة. والجدل حول الموضوع ثرثرة لا غناء فيها.

العائق التاسع:

عدم التمييز عند مراجعة التراث الإسلامي السياسي، بين تراث مجتمع حرّ في العهدين النبوي والراشدي، يبدي فيه كل مسلم ما يضمره من الرأي والفهم والنصح والتوجيه والنقد دون خوف أو رهبة أو خشية إلا من الله تعالى، ودون أن يتعرض ولو كان مخطئاً، لأي مساءلة أو عقوبة أو لوم إلا عن تقصير في إبداء رأي أو نصيحة بخل بها، أو شهادة كتمها، أو منكر لم ينكره، أو معروف لم يرشد إليه؛ وبين مجتمع قام بعد الخلافة الراشدة، واستمر إلى الآن، مجتمع يتحكم فيه الجبابرة، وتصول فيه وتجول الأجهزة الأمنية العلنية والسرية، الحليقة والملتحية، المجلببة و"المبنطلة".

هذا الوضع أساء كثيراً إلى أبحاث الشورى، وعرقل تطور الاجتهاد فيها، وأصبح على كل من يريد تناولها بالكتابة أن يراعي الطبيعة السياسية للبلد الذي يعيش فيه، والنظام الذي يظله، والدولة التي تنشر فيها الدراسة أو تطبع. واضطر بذلك الباحثون والفقهاء إلى الملاينة والمسايرة وغض الطرف عن بعض المفاهيم، واستعمال التعابير الملتوية المتناقضة التي يفهم منها الشيء ونقيضه. ومن حاول التمرد على هذا الوضع وجد السيف والنطع بانتظاره. ولعل في الأمثلة التالية نموذجا لهذا الوضع:

- قام رجل إلى هارون الرشيد، وهو يخطب بمكة فقال: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾؛ فأمر هارون الرشيد بضربه مائة جلدة. فكان الرجل يئن الليالي الطوال من الألم، وهو يقول: "الموت... الموت...".

- جلس الوليد بن عبد الملك على المنبر يوم الجمعة حتى اصفرت الشمس؛ فقام إليه رجل فقال: "يا أمير المؤمنين إن الوقت لا ينتظرك، وإن الرب لا يعذرك" فقال الوليد: "صدقت ومن قال مقالتك فلا ينبغي له أن يقوم مقامك، من ها هنا من أقرب الحراس يقوم إليه فيقتله؟".

- لقي أبو جعفر المنصور سفيان الثوري في الطواف، فضرب أبو جعفر بيده على عاتق سفيان، وقال له: "أتعرفني؟"، قال سفيان: "لا، ولكنك قبضت عليّ قبضة جبار"؛ قال أبو جعفر: "عظني يا سفيان"، قال سفيان: "وماذا عملت فيما علمت فأعظك فيما جهلت؟"، فقال أبو جعفر: "فما يمنعك أن تأتينا؟ قال سفيان: "إن الله نهى عنكم فقال: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ هود 113، فالتفت أبو جعفر إلى أصحابه فقال: "ألقينا الحَبّ (المال) إلى العلماء فلقطوا، إلا ما كان من سفيان فإنه أعيانا فراراً".

- قال مالك بن أنس: بعث أبو جعفر إليّ وإلى ابن طاووس فأتيناه فدخلنا، فإذا هو جالس في فرش قد نضدت، وبين يديه أنطاع قد بسطت، وجلاوزة بأيديهم السيوف يضربون بها الأعناق، فأمرنا بالجلوس فجلسنا، فأطرق علينا طويلا، ثم رفع رأسه والتفت إلى طاووس فقال له: "حدثني عن أبيك"، قال طاووس: سمعت أبي يقول: قال رسول الله r : "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل أشركه اللّه في حكمه فأدخل عليه الجور في عدله". قال مالك: "فضممت ثيابي من ثيابه مخافة أن يملأني من دمه. فسكت أبو جعفر ساعة ثم قال: "قُوما عنّي".

وقد أدى هذا الوضع إلى بروز سلوكية هروبية لدى فقهاء الأحكام السلطانية (الفقه السياسي) ومفكريها؛ مما فتح أبواب البلاد مشرعة للغزو الفكري، سواء في العصور الأولى عندما اطلع المسلمون على تراث اليونان فعكفوا عليه بانبهار صرفهم عن النقد والسبر، وعن مواطن انحرافه وجذور فساده؛ أو في العصر الحديث حيث وَقَرَ في أذهان كثير من المثقفين المسلمين، وَهْمُ وجود فراغ مشين في الفقه السياسي الإسلامي، لا يعالج إلا باستيراد أساليب الديموقراطية الغربية، وفقهياتها الدستورية، ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية. متهاونين بخطورة جذورها الوثنية التي لا تنفصم عنها؛ منذ عهد الفراعنة فى مصر، فالسومريين في العراق، فاليونانيين في أثينا، وصولا إلى النظم الحزبية البرلمانية الديموقراطية في عصرنا هذا.

وإذا كان قدماء المصريين يعتقدون أن الحاكم مقدس لأنه إله أو ابن لإله، وكان السومريون يعتقدون أن الكون يسيره مجمع الآلهة في السماء، وكل إله يختار وكيلا عنه يحكم بقعة من الأرض، وأن حروب "الوكلاء"، الملوك ، فيما بينهم انعكاس لحروب آلهتهم في السماء؛ فإن اليونانيين طوروا هذه الفكرة، ووسعوا دائرة القداسة لتشمل نخبة الأقوياء، اقتصاديا وعسكريا، وسموها طبقة الأحرار. وما سواهم عبيد للسخرة في البيوت والزراعة وقضاء الشهوات. ثم ابتدعوا لطبقة وكلاء الآلهة الجدد -الأحرار، نظاما جماعيا يحكمون العبيد من خلاله، فكان تجمعهم الديموقراطي صورة لتجمع الآلهة في السماء وتشبهاً به، ثم تطور هذا التقليد إلى النظام الحزبي البرلماني في الغرب، وبدلا من أن يبقى وكلاء الآلهة ملوكا يتصارعون بالسيوف تبعا لصراع آلهتهم -كما يزعمون، أصبحوا أحزابا تتصارع تحت قبة البرلمان وتتداول على السلطة. واستطاع بذلك الاستعمار الغربي الحديث أن يجند طبقة من أنصاف المتعلمين، ومضبوعي الثقافة الغربية وتلامذة رهابنة التبشير، ومرضى مركبات النقص، ومرتزقة السفارات ومؤسسات الاستعمار الثقافي في البلاد الإسلامية، ويسخرهم للتشكيك في النظام الإسلامي الشوروي،

وتجريحه وتشويهه. تارة بدعوى أن الشورى مجرد مبدأ أخلاقي أقره القرآن، دون أن يبين منهجا لتطبيقه أو يوجب العمل به، وهو بذلك فضيلة وخلق حميد غير ملزم، ولا يغني عن الديموقراطية الغربية. وتارة بزعم أن الدين كله وضعي، غير إلهي، والشورى صورة قاتمة لاجتهاد بشري تطور من عهد المدرسة اليونانية الأم، إلى أن بلغ أوجه لدى أمم الغرب الحديثة. وأن علينا أن نأخذ آخر ما وصل إليه الفكر الإنساني نظراً وتطبيقاً، بدل العودة إلى الخلف، أي: إلى الإسلام كتابا وسنة.

ولو رجع هؤلاء المضبوعون إلى عقيدتهم دراسة لأصولها، وتمعنا في تشريعاتها، بعقلية الباحث الصادق المتجرد، وإرادة الحر المستقل عن توجيه الأسياد وتأثير تربيتهم، لاكْتَشَفُوا الحق والصواب، ولعادوا إلى دينهم إيمانا وعبادة ودراسة وفقها ودعوة؛ ولفهموا أن الشورى في الإسلام أكثر من مبدأ أخلاقي كما يزعم الجهلة، وأرْسَخُ من مذهب وضعي كما يدعي الملاحدة. وأنها نظام إلهي متكامل للاجتماع والسياسة والاقتصاد وكل مناشط الإنسان في الحياة. نظام تهيمن عليه العقيدة وتوجهه المبادئ والقيم الربانية الراقية؛ كي يصان مِنْ تَسَلّق المتسلقين، وتسلط المخادعين، وسيطرة المنافقين. وأن ورود منهج الشورى مرناً ليناً، ليكون أكثر النظم السياسية قابلية للحياة والاستمرار، وليستوعب في كل زمان ومكان كافة التقلبات والتغييرات والتناقضات الممكنة والمحتملة والواقعة في الاجتماع البشري.

وقد اكتشفت الأبحاث الدستورية المعاصرة موضوعية هذه الميزة عندما قررت أن صلابة الدساتير تجعلها أكثر هشاشة وقابلية للانكسار، وأن قوة منهاج الشورى الإسلامي كامنة في بساطته وشموليته ومرونته؛ لأنه جاء للتيسير لا للتعسير، وللتبشير لا للتنفير، ولأن الإسلام دين الفطرة، والفطرة بسيطة، تقبل على البسيط، وتنفر من المعقد، والخطاب الإسلامي موجه للناس كافة، للجاهل والمثقف، للفطن والساذج، للحضري والبدوي. لذلك كان منهج الشورى مُيسراً لفهم الجميع، يلقى على الجاهل فيستوعبه ويقتنع به ويستفيد منه، ويلقى على العالم فيؤمن به ويشرحه ويقعّد له القواعد، ويفتح به آفاقا للمعرفة وأبواباً للاجتهاد، وهذا من آيات التشريع الإسلامي وإعجازه.

العائق العاشر:

المحاولات الفقهية الجادة للأوبة بالأمة إلى المسار الإسلامي السليم،كانت أضعف بكثير من موجات الانحراف العاتية، التي طغت على الحكام والمحكومين؛ لاعتماد هذه المحاولات الصادقة على الجهود الفردية وعجزها عن اكتشاف مكمن الداء.

وهذا حال ابن تيمية الذي مارس الكفاح السياسي والفقهي والحربي على عدة جبهات، جبهة الحكام، وجبهة الانحراف العقدي، وجبهة التراث الفقهي المحتاج إلى مراجعة وتشذيب، وجبهة الدفاع ضد الغزو الأجنبي.

وهذا أيضا حال ابن حزم الظاهري الذي فتح عينيه على مجتمع المسلمين في الأندلس وقد بدأ السوس ينخره، فبذل جهوداً جبارة لإيقاف مسيرة الانحراف وللأَوْبة بالفقه الإسلامي إلى الأصول، وكافح قياس أهل السنة، وعقل أهل التشيع، وتناقض اجتهادات المذاهب وتعصبها، ودعا إلى الاستقاء حرفياً من الينابيع الأصلية كتابا وسنة، وابْتُليَ في سبيل ما ذهب إليه بلاء شديداً من غير أن يغير واقع الظلم والفساد. واستمرت مسيرة السقوط في الأندلس؛ لأن داء الأمة لم يكتشفه ابن حزم فلم يوافقه دواؤه.

ثم بعد أن أوشكت دورة السقوط على بلوغ الهاوية ظهر الشاطبي، وظن كغيره أن الدواء في الجهود الفردية، لمكافحة البدع والعودة بالأمة الى أخلاق السلف الصالح. وقضى شطراً من عمره واعظاً في المساجد، داعيا بالقلم واللسان الى بعث إسلامي جديد، بالعودة إلى الكتاب والسنة على غرار ابن حزم وابن تيمية وعلى غير نهجهما؛ فتألب عليه العامة والعلماء والحكام، مما كشف له حقيقة مروعة هي أن الفساد قد أصبح نظاما سياسيا وثقافيا واجتماعيا، قائماً ومتماسكاً ومتحكماً ومُصّراً على مسيرته الضالة مدافعا عنها؛ ورأى بأم عينه كيف يرتد إلى النصرانية بعض أبناء المسلمين من العامة والأمراء، وكيف سقطت معظم بلاد المسلمين في الأندلس بيد العدو، وكيف يستجير الحكام المسلمون من بعضهم بالأجنبي، وكيف انتصب العلماء يدافعون عن هذا الوضع، متألبين على الشاطبي. كلما أصدر فتوى لصالح الأمة والدين عارضوها بفتوى مناقضة. فدفعه اليأس إلى تغيير منهجه في الإصلاح بأن قنع بمحاولة ربط الأمة بمقاصد الشريعة، بعد أن خلعت ربقة الكتاب والسنة، وبأهداف الدين، بعد أن أضاعت ركائز بنائه المتين.

وهكذا فشلت أهم ثلاث مدارس فقهية صادقة، مدرسة ابن تيمية الحنبلية، ومدرسة ابن حزم الظاهرية، ومدرسة الشاطبي المالكية، في التوبة بالأمة إلى المسار السليم والأوبة بها إلى المنهج القويم.

ثم ظهر بعض فقهاء المسلمين في هذا العصر، من موقع الضعف والاستكانة ومركب النقص إزاء حضارة الغرب المتغلب، والعجز عن مواجهة موجات الردة العارمة، كما كان الشأن تماماً في الأندلس؛ فعمدوا إلى إحياء ما كتبه الشاطبي حول فقه المقاصد، ذات المفهوم الغائم

المضطرب الذي لا يعتمد إلا على العقول البشرية الناقصة والأهواء الآنية المتقلبة، ناسين أن أعلى مقصد للشرع هو في قوله تعالى صريحا واضحاً: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ الذاريات 56. ومغفلين أن المقاصد المتفق عليها ووجهها الثاني الذي هو المصالح محدودة جداً، وما عداها مختلف فيه لأنها أقرب إلى الأوهام والظنون: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ النجم 28. متخذين من شعار تطوير الفقه الإسلامي غطاء لأسلمة مفاهيم الغرب، ومجاملة حكامه، والتزلف إليهم على حساب مبادئ الإسلام ومناهجه ونظمه. وأوغلوا في مسيرتهم هذه إلى حد تحريف ما ذهب إليه الشاطبي، الذي دعا إلى حاكمية المقاصد الشرعية على الواقع بجانب حاكمية الكتاب والسنة. وبعد أن كانت المقاصد بابا ثانويا من أبواب علم أصول الفقه، دعوا إلى اتخاذها علما مستقلا، وتحريرها من الكتاب والسنة، وجعلها حاكما على الواقع. ثم انتقلوا إلى مرحلة موغلة في الانحراف بدعوتهم إلى قلب المعادلة وجعل الواقع حاكما على الشريعة والمقاصد الشرعية معاً.

وقد غاب عن جميع هؤلاء أن نقطة البداية في طريق بعث إسلامي جديد هي توفير المناخ السياسي الصالح؛ إذ الفقه الشرعي -والسياسي منه خاصة- لا ينمو نمواً طبيعيا في ظل فساد الحكام وإرهابهم وظلمهم وتسلطهم، ولا ينضج بمجرد الجهود الفردية كتابة في القراطيس، ولا يغير واقع الفساد بمعارك الوعظ والإرشاد في المساجد، ولا بإصدار الفتاوى للمستفتين من الأمراء والمأمورين، وإنما بإصلاح أول عروة انتقضت من أمر الأمة، وهى عروة الحكم، كما أخبر بذلك رسول الله عليه الصلاة والسلام، وما لم تَقُمْ دولة الإسلام الحق، التي تكفل حرية الاجتهاد والفكر والرأي، وتوفر ظروف التفقه والتفقيه، وتنظم جهود العاملين فى حقل الشريعة، يحذوها في ذلك النصيحة لله ولدينه وكتابه ورسوله والمؤمنين، فلن تكون النتائج إلا ضياعاً تدريجيا للدين والأرض والأمة. كما نشاهده اليوم في بلاد المسلمين قاطبة، وكما وقع في الأندلس التي لم تنقذها محاولات ابن حزم المتوترة، ولا مقاصد الشاطبي الملاينة، مما أوقعها فيه بنو الأحمر وملوك الطوائف، وبطانتهم من الغلمان والجواري والمخنثين وفسقة الأدباء والمتأدبين.

لذا، فالطريق الطبيعي لإحياء الأمة وإعادتها إلى قوتها ووحدتها ورسالتها، يبدأ من توضيح حقيقة شرع الله في نظام الحكم، ومبتدعات نظم الاستبداد؛ ثم بذل الجهد لإقامة أمر الإسلام السياسي ودولته الحقة، بنهوض الطائفة التي لا تزال ظاهرة على الحق لا يضرها من خالفها إلى أن يأتي أمر الله.

العائق الحادي عشر:

جهل بعض المفكرين المعاصرين المنتمين للتيار الإسلامي وزعامته، المنبهرين بجزئيات الثقافة الغربية، وفسيفساء النظم السياسية الديموقراطية، وقصورهم عن إدراك كليات الاستراتيجية الغربية، وأهدافها المتعلقة بالعالم الثالث. مما جعلهم يحاولون ترشيد الفكر الشوروي الإسلامي خارج سربه، وبمصطلحات ومفاهيم غربية بل بلغ بهم ما هم عليه حدّ المبالغة في الإشادة الشكلية بالشورى قصد إفراغها من محتواها، وإقحام مفهوم الديموقراطية فيها، فادعوا أن الشورى من أصل الإيمان، وأن الشورى هي الديموقراطية، فأصبحت الديموقراطية لديهم من أصل الإيمان، وبذلك جعلوا للمسلمين دينا جديداً، ديموقراطية الغرب من أصل عقيدته. ظانين أنهم بهذا النهج ينالون الرضى، ويُعطاهم الضوء الأخضر للبقاء والتمكين والاستمرار، وأن أقصى أهداف المعسكر الغربي أن تسود ديموقراطيته الأرض، وينعم الناس قاطبة بالرخاء والأمن والسلم وحقوق الإنسان، والمساواة والعدل. وغاب عنهم أن هذه الشعارات ليست إلا أسلحة في حرب ضروس ضد العالم وللهيمنة عليه عسكريا بعد احتلاله ثقافيا ونفسيا واجتماعيا.

وكما أن أفلاطون لم يضع أسس مدينته الفاضلة إلا بعد أن أخفق في ممارسة السياسة، ومكيافلي لم يضع كتابه "الأمير" إلا بعد أن فشل في محاولة الوصول إلى السلطة، كذلك المعسكر الغربي لم يرفع هذه الشعارات البراقة إلا بعد أن فشل في تثبيت أقدامه أثناء فترة الاستعمار المباشر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

والمدينة الفاضلة التي يحلم بها الغرب منذ عهد "سولون" والحكماء السبعة في القرن السابع قبل الميلاد، مروراً بأحلام أفلاطون عنها في القرن الرابع قبل الميلاد، وبالمدينة العالمية التي دعا إليها الرواقيون. حيث زعموا أن الناس يعيشون فيها متحدين متساوين في ظل القانون الطبيعي الذي يضمن الإخاء "الإنساني" بما فيه من إباحية جنسية، وبهيمية حيوانية، وبالنظام العالمي الجديد الذي خطط له برتراند راسل، ويحاول إقامته حاليا الحلف الأطلسي... هذه المدينة الفاضلة، والمدينة العالمية، والنظام العالمي الجديد ليس إلا للرجل الأوروبي. وليس فيه مجال للعربي ولا للهندي أو غيرهما من سكان العالم الثالث إلا في ميدان السخرة والعبودية والتمييز العنصري.

ومن حاول الجدل والمراء فليرجع إلى ما يُنفذ حاليا على يد الحلف الأطلسي، وما كتبه صراحة برتراندراسل في كتابه: "هل للإنسان مستقبل؟"، حيث دعا إلى حكومة عالمية، يكون لها سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وجيش لا ينافس، وإلى تخفيض جيوش الدول الخاضعة، بحيث تصبح مجرد قوة شرطة لحفظ الأمن والنظام في مجتمعها، وإلى حظر الأسلحة الفعالة على غير دول حكومة العالم، وإلى مراجعة مناهج التعليم في الدول التابعة، وحذف كل ما يعارض سياسة النظام العالمي الجديد أو يحض على التحرر والانعتاق والاستقلالية والمحافظة على السيادة، من مناهجها الدينية والثقافية والوطنية.

وهذا ما يحدث حاليا بواسطة الحلف الأطلسي تحت شعار "إعادة ترتيب أوضاع العالم وتنظيمها". يمهد له فكريا هؤلاء المسلمون المخدوعون، المبشرون بثقافة الغرب وديموقراطيته. مما يجعلهم طابوراً أطلسيا مُنْدَساً في صفوف الأمة لترويضها وإخضاعها وتخريبها.

ولئن ادعى قلة من هؤلاء أنهم يعرفون هذا الوضع، ولكنهم يناورون من أجل البقاء في الساحة السياسية أَوْ سُدّة الحكم، فإنه ما كان لهم أن يتخذوا من المبادئ الإسلامية ورقة للعب السياسي والمقايضة في سوق التزلف للغرب ومجاملته؛ مع ما في هذا الخداع من تشويه للإسلام، وتضليل عن منهجه ونظمه ومبادئه، وتشويش على الصحوة الإسلامية المعاصرة، وصرف لها عن مسارها الصحيح.

ثم إن هناك حقيقة أخرى غابت عن هؤلاء الضائعين متعلقة بواقع فسيفساء الديموقراطية الغربية، وهي أن أنظمتها السياسية ليست إلا واجهة هشّة لواقع غير منظور، هو واقع حكم عسكري بوليسي متحالف مع أرباب المال ومراكز القوة الاقتصادية، يصعد من يشاء إلى سدة الحكم تبعاً لتخطيط مدروس، فيعطي هذا الحزب فترة رئاسية أو فترتين، والحزب الثاني مثل ذلك أو أكثر؛ والحزب الحاكم دائما ليس إلا مُؤَجِراً موقتا لمكاتب الدولة من مالكها الحقيقي، الذي هو الجهاز العسكري البوليسي القابع خلف الواجهة، الممسك بخيوط اللعبة.

وكل من يشك في هذا، عليه أن يفتح عينيه جيداً، ليعرف مدى الاستقلالية لدى الوزير الأول في هذه الدول والوزراء معه، ومقدار استقلالية التعليم والإعلام والثقافة، وقرارات الحرب والسلم والأمن السياسي، وموضوعية حقوق الإنسان، وحرية التجارة والصناعة عسكريا ومدنيا، ومدى علمانية الدولة ولائكيتها وحيادها الديني، ليتأكد في نهاية المطاف من أن الديموقراطية الغربية وليدة الوثنية اليونانية ليست إلا تحالفاً ضد الإنسانية بين البندقية وسبيكة الذهب.

الباب الثامن

التشريع الشوروي مجالاً ومصادر ومقاصد

الفصل الأول

مدخل وتوطئة

لعل مما يؤخذ على الفقه السياسي لدى المسلمين، عدم تأسيسه قواعد محددة ومدونة وملزمة، تنظم علاقات أفراد المجتمع، تنظيما يكفل سير مرافق الدولة ومؤسساتها على وتيرة واحدة متناسقة، تضمن الحريات الفردية والمصالح الخاصة والمشتركة والعامة، بما يحقق العدالة والمساواة والكرامة، ويبني دولة الإسلام التي يراد لها أن تقيم الشهادة وتظهر كلمة التوحيد، وتسعد الناس دينا ودنيا؛ واكتفاءه باجتهادات فردية غير ملزمة، يمكن تصنيفها ضمن فلسفة فقهية مستنبطة في بعض جوانبها من مبادئ الشريعة ونصوصها وقواعدها، وفي البعض الآخر من التراث البشري الثقافي والسياسي والاجتماعي، ومن الأهواء والولاءات، وظروف الاضطرار والخوف.

ولئن كانت الشورى نظام تدبير شامل للبلاد وأهلها، وأداء جادا للمسؤولية بفعالية، وسلوكية سوية وإنتاجية مضبوطة، وضمانا للحرية والعدالة والمساواة، على نهج قاصد وصراط مستقيم، لرقي الأمة وازدهارها وظهور أمر دينها؛ وليست مجرد تبادل للرأي والنصيحة غير ملزم؛ فإن توفير قواعد لبناء هذا الصرح الشوروي العام، يعد اللبنة الصلبة للتشييد، والأساس المتين الذي يقوم عليه كيان الدولة وتنظم على هديه المصالح، وتضبط به التصرفات، وتحدد بواسطته الأهداف والغايات، وترتكز عليه مبادئ العدالة والأمن والاستقرار والرفاهية والقوة.

إلا أن تأسيس هذه القواعد ينبغي أن تتقدمه عملية تحديد الينابيع التي لنا أن نستقي منها الأحكام، والمصادر التي يجوز أن نعود إليها ونتخذها موردا ومرجعا.

وغني عن البيان، بصفتنا نؤسس لدولة إسلامية، أن ما له في الكتاب والسنة وأدلة الفقه تشريع ثابت، تنحصر مهمة الدولة إزاءه في إعادة الفهم والتطبيق، بما يلائم الزمان والمكان والحال؛ لأن الالتزام بهذه الأحكام هو ما يضفي عليها صفة الإسلام، ويجعل طاعتها والتعاون معها ملزمين.

أما القواعد التي تتعلق بقضايا دنيوية و لم يرد في شأنها تشريع من الكتاب والسنة، وما يستند إليهما من الإجماع أو يحمل عليهما بالقياس، فهي مما ينبغي استقصاء مصادره وموارده، دينية كانت أو عرفية أو تاريخية أو إنشائية محدثة لا أصل لها. وتغطي هذه القضايا مساحات شاسعة من أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والتجارة والمالية والتعليم والقضاء والتخطيط السوقي والتعبوي لكل مرافق الدولة ومصالحها، مما لم يرد فيها أحكام عملية، ولكنها خاضعة بحكم انتسابها لدولة إسلامية إلى مبادئها الدينية، وإلى ضرورة عدم معارضة قواعدها، آذنة كانت أو آمرة، لنظام الإسلام عقيدة وشريعة وأسلوب حياة.

لاشك في أن التشريع الشوروي بهذه الصفة يتخذ صبغة إنشائية، لأن الأمة هي التي تنشئه، سواء كان تدبيرا وضبطا للشأن العام والخاص شكلا ومضمونا، أو تقريرا في قضايا الحرب والسلم، أو تنفيذا ومراقبة للأجهزة، أو ترشيدا للتصرفات والتوجهات. إلا أن هذا التشريع قد يواجه بعدد من الاعتراضات والتساؤلات التي ينبغي النظر فيها والإجابة عليها.

أول هذه الاعتراضات أن التشريع الإسلامي متكامل، غير محتاج إلى قواعد مستحدثة أو مناهج جديدة لتتريلها على مستجدات الحياة؛ لأنه مستمد من الكتاب والسنة، لقوله تعالى: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) الأنعام 38، (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) النحل 89.

والاعتراض الثاني أن مصطلح "مصادر التشريع" ليس إلا تعبيرا مرادفا لمصطلحي "أدلة الأحكام" و"أصول الفقه". وكلها تعني مراجع ملزمة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما يتبعها من أمارات للاستنباط والاستقراء والاستدلال. واللائق أن نكتفي بالمصطلح المتداول "أدلة الفقه وأصوله" بدل استحداث مصطلح جديد يربك الاجتهاد، ويشيع اللبس والغموض.

وثالث الاعتراضات أن التشريع الشوروي يعد عملية وضع لأحكام جديدة ملزمة، لم ترد في الكتاب والسنة ولا تحمل عليهما. وهو بذلك حكم بغير ما أنزل الله عز وجل (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنْ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ) الشورى 19 (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) التوبة 31.

بالنسبة للاعتراض الأول، نحن على يقين تام بأن الله عز وجل لم يفرط في الكتاب من شيء من أمور الدين والدنيا. وقد بين كل شيء مفصلا أو مجملا، حكما واضحا، أو نهجا لمعرفة الحكم واستنباطه، ووزع المهام وجهة الاختصاص وجهة التكليف بما لا لبس فيه ولا خلط؛ فخص القرآن بالمجمل في أحوال وبالمفصل في أحوال أخرى، وخص السنة بتبيان المفصل وتفصيل المجمل، والتشريع لما لم يذكر في الكتاب مفصلا أو مجملا.

من ذلك أحكام العبادات، كالصلاة والزكاة والحج والصوم والصدقات، مما ورد في القرآن مجملا، وترك للسنة بيان تفصيله (خذوا عني مناسككم، صلوا كما رأيتموني أصلي).

ومن ذلك أحكام الأسرة، زواجا وطلاقا ومصاهرة، ورضاعا وميراثا وعلاقات اجتماعية؛ حيث تكفل القرآن بتفصيلها بما لم يفصل به غيرها من الأحكام، و لم يترك للسنة النبوية إلا حيزا يسيرا للبيان والتفصيل.

ومن ذلك أحكام المعاملات المالية التي أجمل القرآن أسس الإباحة والتحريم فيها (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) البقرة 274، (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) البقرة 277، (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) البقرة 188. ثم ترك للسنة النبوية أمر تفصيل مجملاتها تحريما للغش والرشوة والاحتكار والاستغلال، وبيانا لما يعد ربا وما لا يعد، وتوضيحا لأحكام العقود وشروطها، صحيحها وفاسدها وباطلها.

ومن ذلك أحكام التدبير العام مما لم يجمله و لم يفصله القرآن والسنة، من قضايا النشاط السياسي والإداري والاقتصادي والاجتماعي عاما وخاصا، وجعله مجالا آخر للابتلاء والاختبار، وليس ذلك تفريطا أو غفلة أو إهمالا.

ذلك أن الحياة الدنيا في شقيها الإلزامي والطوعي تعبيد وعبادة؛ ولئن كانت الأحكام الشرعية العملية موضوعة لاختبار الطاعة والامتثال الحرفي للأوامر والنواهي، مما يجعلها تعبيدا تنفيذيا ملزما، فإن التكليف بواسطة حرية التنظيم الذاتي للنشاط الدنيوي المسكوت عنه، وبوضع قواعد تدبيره وتنميته، ابتلاء آخر طوعي تبرهن به الأمة على صدق استعدادها ورغبتها في تعبيد هذا الصنف من النشاط لربها، بإقامة أمر الإسلام العام، الذي يتم به نوره ويمكن به لأوليائه؛ فتكون بذلك حياة الأمة ذات شقين متكاملين، شق العبادة التنفيذية للأحكام الشرعية، وشق العبادة التصرفية المرسلة؛ على أن يخدم الشقان معا هدفا واحدا تتم به العبادة الكلية، التي هي إقامة خير أمة أخرجت للناس، ضمن دولة شاهدة، وخلافة على نهج النبوة.

إن التشريع الإلهي لم يفرط أو يهمل أو يغفل شيئا، ولكنه وزع مهام البلاء المتعلقة بالعبادة بين جهات الاختصاص؛ فما كان منه تعبيدا بمجرد الامتثال في مجال العقيدة والأحكام جعل عليه القرآن والسنة دليلا، وما كان تعبيدا اختياريا لابتلاء الإرادة والرشد والنوايا في القضايا الدنيوية المسكوت عنها، جعله من أمر الأمة تسلط عليه، وتقرر فيه بمقتضى قوله تعالى: **(**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**)** الشورى 38.

إن هذا الصنف من الابتلاء نهج قرآني في التربية والتأهيل، مثال ذلك التصرف في مال اليتيم، فلا يعطى ماله إلا إذا علمت نجابته وتمام ضبطه ورشده، بأن يدفع إليه شيء من ماله يباح له التصرف فيه وتنميته، فإن أحسن الإنفاق والكسب وجب على الوصي تسليم ماله كله إليه. وهذا ما بينه القرآن الكريم بقوله تعالى: **(**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا**)** النساء 6. وقد نزلت هذه الآية في ثابت بن رفاعة وفي عمه، ذلك أن رفاعة توفي وترك ابنا له صغيرا، فأتى عم ثابت إلى النبي **r** فقال: إن ابن أخي يتيم في حجري فما يحل لي من ماله؟ ومتى أدفع إليه ماله؟، فأنزل الله هذه الآية.

أما عن الاعتراض الثاني فإن مصطلح "مصادر التشريع" قد استعمل فعلا مرادفا لمصطلح "أدلة الأحكام"، من قبل عدد من الفقهاء المعاصرين، مثل الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابيه "علم أصول الفقه" و"الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح"، والشيخ عمر عبد الله في كتابه "سلم الوصول لعلم الأصول"، والشيخ مصطفى شلبي في "الإسلام عقيدة وشريعة".

إلا أن هؤلاء الفقهاء لم يميزوا تمييزا دقيقا في إطلاقهم مصطلح "مصادر التشريع" بين ما هو خاص بالأحكام العملية وما هو خاص بأحكام السياسة والاقتصاد والإدارة والتدبير العام فيما لم يرد به نص أو إجماع ولا مجال للقياس فيه والاستنباط.

وقد لاحظنا أن بين المصطلحين "أدلة الأحكام" و"مصادر التشريع" فرقا جوهريا لابد من اعتباره عند استعمال كل منهما. ذلك أن المقصود من المصطلح الأول "أدلة الأحكام" هو الأحكام الشرعية العملية بالإيجاب والندب والإباحة والتحريم والكراهة. ولفظ "أدلة" مفرده "دليل"، أي: حجة ملزمة. والمصطلح بجزأيه يعني أن صوابه مطلق، لأن له مميزات خاصة، من أهمها: القطعية لاستناده إلى أصل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو القرآن الكريم؛ والثبات والأبدية والمرونة، بحيث تتغير الظروف والأماكن والأزمان والأحوال فلا يتغير؛ والإلزام التام إلا عند الاضطرار المبيح للترخص، لأن له جزاء في الدنيا حدودا وتعزيرا، وجزاء في الآخرة مساءلة وعقابا.

أما بالنسبة لمصطلح "مصادر التشريع"، فينبغي أن نلاحظ أولا أن لفظ "مصادر" لا يحمل أي معنى يفيد الإلزام أو الثبات أو القدسية أو مطلقية الصواب. فهو مجرد مرجع يقصده المرء باختياره وتمام حريته، يستفيد منه إن كان فيه من فائدة، ويغرف منه إن كان فيه من معين. ثم يصدر عنه بكامل إرادته وحريته في الاستنباط والأخذ والترك. كما أن ما يستخلص من هذه المصادر حلولا وآراء وخططا وقواعد ليس له ما لأدلة الفقه من حجية أو ثبات أو أبدية أو إلزام؛ وإنما هو خاضع لظروف الزمان والمكان والحال والمصلحة والمقاصد، صوابه غير مطلق وثباته غير قار واحتمالات تحقيقه ما يرجى منه متأرجحة بين السلب والإيجاب، وعنصر الإلزام فيه راجع إلى اتفاق الأمة بالأغلبية أو الإجماع على تبنيه، من غير أن يبقى ملزما لها إن غيرت رأيها أو اقتضت مصلحتها تعديلا له أو إلغاء أو استبدالا.

لكل هذه الاعتبارات، نحبذ استعمال مصطلح "مصادر التشريع الشوروي" في مجال القضايا الدنيوية التي لم يرد في شأنها نص أو حمل على نص، على أن يختص مصطلح "أدلة الأحكام" بالأحكام الشرعية العملية، لأنه أقوى حجية وأشد إلزاماً.

أما الاعتراض الثالث حول التشريع بغير ما أنزل الله تعالى في قوله عز وجل: **(**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنْ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ**)** الشورى 21، وهو محرم قطعاً ومؤد إلى الكفر إن لم يكن الكفر بعينه، فإن مفهوم المخالفة في هذه الآية الكريمة يبين أن في الأمر تشريعين إنشائيين، أحدهما محرم هو ما لم يأذن به الله، وآخر مباح هو ما أذن فيه بقوله تعالى **(**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**)** الشورى 38.

وقد روى الأعمش وسفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي البختري قال: سئل حذيفة عن قول الله عز وجل: **(**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**)** التوبة 31، هل عبدوهم؟ فقال: لا، ولكن أحلوا لهم الحرام فاستحلّوه، وحرموا عليهم الحلال فحرموه.

وروى الترمذي عن عدي بن حاتم قال: أتيت النبي **r** وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: "ما هذا يا عدي؟ اطرح عنك هذا الوثن"، وسمعته يقرأ من سورة براءة: **(**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ**)** التوبة 31، ثم قال: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكن كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلّوه، وإذا حرّموا عليهم شيئاً حرموه".

لاشك أن عملية التشريع الشوروي وضع لقوانين وإنشاء لقواعد، ولكن هذه العملية في ميدان سكت عنه الشرع وفوض للأمة أمر تدبيره. فإذا تقيد هذا التشريع بالشورى الجماعية الآذنة فيه، دخل في صميم النهج الإسلامي الرشيد، متميزاً تميزاً كاملاً تاماً عن التشريع بغير ما أنزل الله تعالى.

إن مجال الابتلاء الدنيوي بهذا الاعتبار يشمل ثلاث مناطق تشريعية هي:

- منطقة التشريع الملزم وهو المستمد من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما.
- منطقة التشريع المأذون فيه، وهو الموضوع بواسطة الشورى الجماعية، بمقتضى قوله تعالى: **(**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**)** الشورى 38.
- منطقة التشريع المحرم، وهي ما سوى المنطقتين السابقتين.

الفصل الثاني

مجال التشريع الشوروي

لمعرفة مصادر التشريع الشوروي، لابد من تحديد مجاله وضوابطه، وحدود عمله وطبيعة القواعد التي ينشئ والعلاقات التي ينظم. ولما كان من منهج الإسلام مبدأ التيسير ورفع الحرج عن الفرد والجماعة، فقد وضع للحياة نظامين متكاملين أحدهما شامل مطلق هو أصل الدين وعماد الدنيا، يتعلق بالعقيدة والتصور الإيماني للخالق والمخلوق، مصدره نصوص قطعية الثبوت واضحة الدلالة؛ والثاني متعلق بالأحكام الشرعية العملية في ميداني العبادة والمعاملة، مصدره الكتاب والسنة والإجماع المستند إليهما، والحمل عليهما بالقياس، وكافة الأدلة التبعية الأخرى؛ كما ترك في هذا المجال التصرفي هامشاً واسعا، أو منطقة فراغ تشريعي في كثير من القضايا الدنيوية، وكل أمر البث فيه لجميع المسلمين، يكيفونه بكامل حريتهم في إطار العقيدة وأحكام الشريعة، بما يحقق أهداف الأمة، ويضمن التعايش السليم والمساواة في التكاليف والمنافع، ويكفل التعاون والعدالة والحرية. هذا الهامش التصرفي، أو نطاق الفراغ التشريعي، هو مجال التشريع الشوروي؛ وما سواه محكوم بالكتاب والسنة مباشرة.

ولئن كنا بصفتنا مسلمين، نميز بين منطقتي حاكمية الأحكام الشرعية العملية وحاكمية الشورى العامة، فإن المشرعين الوضعيين قد جرت عادتهم بأن لا يميزوا بين هاتين المنطقتين في أي ميدان من ميادين الحياة، أو ضرب من ضروب النشاط البشري، وأن يضعوا للأمة تشريعا يعد "القانون الأم" يطلق عليه عادة "الدستور" ينظم أسس الدولة ويضبط قنواتها ضمن قواعد مجملة وعامة، تتفرع عنها مختلف القوانين والنظم الخاصة والعامة؛ ومن ثم وردت مصطلحات: النظام الدستوري، المراقبة الدستورية، دستورية القوانين.

إلا أن النهج الدستوري تعترضه في النظر الإسلامي مآخذ، تجعله غير ذي جدوى. من هذه المآخذ:

أن لفظ "دستور"، وهو فارسي معرب، معناه قوانين الملك وضوابطه. وقد لقب به أولاً الوزير الكبير الذي يرجع إليه في أمور الملك. ثم أطلق تجوزاً على الذي يدير أمور الملك. واللفظ بذلك ذو نشأة تحكمية استبدادية تلقي بظلالها على طبيعته الحالية. إذ الدستور يعد حاكماً مسطوراً على الأمة، والذي يضعه أو له حق تعديله وتغييره واستبداله هو الحاكم الفعلي، سواء كان ملكاً أو رئيسا أو مجلساً.

أن الدستور منشؤه الأصلي والحالي بشري، خاضع لأهواء واضعيه ومصالحهم وأهدافهم. وقد ابتدعه أرسطو الوثني، وتطور في بيئة غير مسلمة. ولذلك لم يفلح في المجتمعات الإسلامية التي عملت بنظامه، و لم ينسجم مع التشريعات الإسلامية عقدية كانت أو عملية؛ إذ

الازدواجية التشريعية التي نشأت عن تبنيه، وأدت في كثير من الأحيان إلى التنافي المطلق بين القوانين الوضعية والتشريع الإسلامي، أكدت للمتبصرين أن الأخذ بهذا النظام كما ورد في الفكر اليوناني أو كما طوره الغرب حاليا ً، وكما يهرف به حكام بعض المسلمين المعاصرين ومعارضوهم الديمقراطيون، عامل تخريب وتمزيق وفتنة وإهدار للطاقات.

أن الدستور في جوهره ومبناه ينطلق من قاعدة تلغي وتعارض كل دور للتشريع الإسلامي، وإن اعترف أحياناً مسايرة وتجنباً للإثارة بدور للأديان في الحياة.

إلا أن نقدنا للنظم الدستورية لا يعني أننا نقر مختلف ضروب الاستبداد والحكم الفردي التي عرفها المسلمون منذ سقوط الخلافة الراشدة؛ فالاستبداد دائماً هو الاستبداد، مهما أطلق عليه من ألقاب وما كيل له من مديح وتقريظ. وإنما يلزمنا أن نعمل بجد وعزم لنخرج إلى النور البديل السياسي الإسلامي الحق، ذا النزعة العملية القابلة للتطبيق. ولن نحقق هذا الهدف إلا بأن نغادر أولا مرحلة التغني والتبشير العاطفي، ونتحرر من سجن التراث السياسي لفقهاء القصور، إلى رحاب التفكير العلمي المنضبط بالكتاب والسنة، منهجية بحث، وملاحظة وتحليلاً ومقارنة، وتجريداً وتوثيقاً وتبيانا لمختلف العوائق والصعاب، وتوضيحا لطرق تنزيل النظم والقواعد.

أول خطوات هذه الاندفاعة التشريعية تقتضي التمييز الواضح بين مجال الأحكام العملية المحتاجة إلى مزيد تطوير لفهمنا وتصرفاتنا كي نرتفع إلى مستواها، ونستطيع تنزيل أحكامها على ما يستجد من قضايا العصر؛ وبين مجال التشريع الشوروي الذي هو في أشد الحاجة إلى بذل الجهد من أجل استقصاء جوانبه، واستجلاء غوامضه، لأنه يغطي كل جوانب الحياة التي تركت مهمة تنظيمها للأمة؛ فهو يعنى بوضع القواعد التي تبين أسس الدولة وشكلها، وطبيعة علاقاتها بمؤسساتها، وكيفية توزيع السلطات التدبيرية فيها، وطريقة إنشاء الهيئات التي تباشر هذه السلطات، والإجراءات التي تؤدي إلى اتخاذ القرارات وتنفيذها والمحاسبة عليها، كما يعنى بوضع القواعد المنظمة لعلاقة الدولة فيما بينها وبين مواطنيها والأجانب فيها، أو بينها وبين غيرها من الدول في حالات الحرب والسلم والمهادنة والقواعد المنظمة لعلاقات الأفراد الطبيعيين والمعنويين فيما بينهم، وحدود حقوقهم وحرياتهم، ومساحات نشاطهم وجزاءات مخالفاتهم. كما أن من صميم اختصاصه وضع النظم والتصاميم والمشاريع التي تضمن سيراً جاداً للأمة بمرافقها ومؤسساتها نحو المقصد الأسمى الذي أخرجت له وأمرت بتحقيقه.

إننا إذ نملأ دائرة الفراغ التشريعي بالقواعد المستندة إلى الشورى العامة نكون قد غادرنا مرحلة الشفوية والعفوية، والإعجاب الساذج بتراثنا السياسي الوضعي، والارتجالية المزاجية التي طبعت تصور كثير من الفقهاء لعملية الشورى، والتصرفات السلطانية المبررة بمختلف ضروب الاستنباط الفقهي المغرض.

إلا أن هذه المجالات التي ترتادها القواعد الشوروية الإنشائية، ينبغي أن يتوفر لها المناخ الإسلامي الرشيد الذي تؤسسه العقيدة بأحكامها ومقاصدها من إخراج هذه الأمة للناس، مرشدة وهادية وشاهدة؛ وأن يسير التشريع الشوروي فيها على نهجين متوازيين:

نهج ترتيب بيت الدولة الإسلامية بالقواعد والنظم والقوانين المأذون فيها.

ونهج يضع المشاريع والبرامج والخطط الكفيلة بتطوير الأمة ورفع مستواها على جميع الصعد، وتوجيهها نحو المقصد الأسمى الذي خلقت له وأمرت بتحقيقه.

ويغطي النهج الأول مجالات الحقوق والواجبات المتعلقة بالنظام العام الذي هو عماد كيان الدولة بنوعين من التشريع هما:

1- التشريع العام الداخلي بما ينظم علاقات الدولة بالأفراد سياسياً وإدارياً ومالياً وقضائياً وجنائياً... الخ.

2- التشريع الخاص الذي هو مجموعة القواعد المنظمة لعلاقات الأفراد فيما بينهم، سواءً كان تشريعاً مدنياً كقوانين التجارة وقوانين الشغل، أو إجرائياً كالمساطر وتنازع القوانين وتنازع الاختصاص.

كما يغطي النهج الثاني كل ما يتعلق بتطوير المرافق وأوجه النشاط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعسكري والصناعي والزراعي والعلمي، بما يحقق السير السليم السوي المتوازن، ويرعى ويطور ما هو موجود من المؤسسات، ويستحدث ما هو مفتقد من المرافق والوسائل والأدوات، من أجل حفظ المقاصد الفردية لأعضاء المجتمع التي هي الضرورات الخمس بحاجياتها وتحسيناتها، وتجنيدها لتحقيق المقصد الأسمى للأمة.

قد يعترض على هذا المنحى بأن في الكتاب والسنة قواعد ومبادئ مجملة عامة تغطي هذا المجال، ونحن لا نستبعد هذه الضوابط السلوكية المشار إليها، فهي مصدر أساسي للتشريع الشوروي؛ إلا أنها باستثناء الحدود والتعازير مفتقدة إلى ما يجعلها ملزمة، وليس لها من قوة جزائية

دنيوية خارجية تمنع وتردع، وعنصر الإلزام فيها مكتسب من مجرد ورع المرء وتقواه؛ كما أنها لا تغطي مساحات كثيرة من ضروب النشاط الإداري والسياسي والاقتصادي والتجاري والعسكري والثقافي...الخ.

لقد أثبتت سلفا تجربة الحكم الراشدي أن الاكتفاء بالشفوية في التشريعات الإنشائية، وعدم تحويلها إلى مدونة ملزمة ذات جزاء، لا يوفر لمؤسسات الدولة ضمانات الاستمرار والمناعة ضد الانهيار. وقد ظل تسيير الشأن العام طيلة التاريخ الإسلامي إلا في حالات نادرة، شفويا وخاضعا للاجتهاد الآني، الذي سارع إلى الضمور والتقلص بمجرد ما التحم في العصور المتأخرة بالفكر القانوني العلماني المعقلن، فاضطر المسلمون إلى تعريب الدساتير والقوانين الوافدة، ومحاولة أسلمتها وإقحامها في التشريع الإسلامي. ثم عندما لم تثمر هذه النبتة في ديار المسلمين، عادوا على الإسلام نفسه باللائمة ودعوا إلى التحلل من تعاليمه؛ وغاب عنهم أن الخلل المؤدي إلى عقم المستوردات الغربية في أرضنا ومجتمعنا ليس إلا في منهج تفكيرهم، واضطراب طريقة تعاملهم مع واقع أمتهم.

ذلك أن الفكر الغربي بحكم نشأته وتطوره في بيئته وتاريخه وتصوراته الدينية والفلسفية، يصبح لأهله وفي وطنه سهل الفهم معروف المقاصد، مرنا قابلا للتعديل والتطوير، لاعتماده على مخزون ذاكرته التاريخية وتراث ماضيه، ورصيد مخيلته وتصوره لمستقبله وأهدافه. إلا أن هذه المميزات الإيجابية تغيب وتفتقد عند نقله إلى أمة أخرى مختلفة التاريخ والتجارب والبيئة والدين والفلسفة والأهداف حينئذ يكتسب الفكر المنقول الرتابة والجمود، لانفصاله التام عن ماضي البيئة الجديدة وحاضرها ومستقبلها، ورصيد تجربتها وضميرها ومشاعرها وجاذبية آمالها.

إن بلورة نظام سياسي وتدبيري رشيد مدون وملزم، بواسطة التشريع الشوروي المتكامل أمر ضروري لقيام دولة الإسلام الشاهدة. إلا أن لهذا التشريع قيودا وضوابط لابد من توفرها ليكون مأذونا فيه، أي منتسبا إلى الكتاب والسنة مرتبطا بهما بآصرة الإذن الوارد في قوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) الشورى 35.

من أهم هذه الضوابط والقيود:

1- أن تعلن فيه الحاكمية لله تعالى، لأنه هو الآذن بإنشائه واتخاذه والعمل به؛ فلا يحرم حلالا أو يحل حراما، ولا يعود على الدين عقيدة أو شريعة أو أخلاقا أو مبادئ وتعاليم وأهدافا ومقاصد بالمعارضة أو التنافي أو الإبطال.

2- ألا يتحول إلى تشريع ديني، أو يتدخل في الأحكام الدينية بالزيادة أو النقص أو التعديل، وأن تسد كل الذرائع المؤدية إلى ذلك.

3- ألا يقتبس من تشريع ديني، وضعيا كان أو سماويا منسوخا؛ لأن في ذلك شبهة تحاكم إلى غير الإسلام، وذريعة لتمييع الولاء وتعتيم التصور الإيماني الذي ينبغي أن يبقى صافيا واضحا سليما، ومحجة بيضاء ليلها كنهارها.

4- أن يكون تشريعا مصدره مؤسسة الشورى الجماعية العامة، وليس الأمزجة والمصالح الفردية أو الفئوية أو الحزبية أو الطبقية أو الأجهزة التنفيذية.

5- ألا يحتكر توجيهه والتأثير في نشأته بيد حاكم أو فئة أو قبيلة أو عائلة، وإنما يكون حقا عاما لكل أعضاء المجتمع المسلم المتساكنين في أرض الشورى، لا فرق بين أسود وأحمر وأبيض، ذكرا كان أو أنثى، مواطنا مقيما أو زائرا أو عابر سبيل إذ الأمر للإسلام والإسلام للجميع.

6- ألا يتحول إلى قواعد ثابتة جامدة غير قابلة للتعديل والتغيير، فتتوقف بذلك حركة تطور المجتمع ورقيه؛ بل يبقى مجرد نظم وقواعد وخطط وبرامج للأمة حق تعديلها وإلغائها واستبدالها كلما اقتضت ذلك مصلحتها.

7- أن يجلب للأمة منفعة ويفتح لها ذريعة إلى منفعة، أو يدفع عنها مفسدة ويسد ذريعة إلى مفسدة.

8- أن يرفد تيار الأمة الإسلامية الساعي إلى تحقيق مقاصد الشرع من تعبيد الأفراد، ومقاصده من إخراج خير أمة للناس.

الفصل الثالث

مصادر التشريع الشوروي

أشرنا فيما سبق إلى الفرق بين مصطلحي الدليل والمصدر، وكون الحجية في الدليل أقوى منها في المصدر؛ أي أن الدليل ملزم بإطلاق، ومصدر التشريع المأذون فيه غير ملزم ما يستنبط منه، إلا باتفاق الأمة على اتخاذه قرارا ملزما أو قاعدة لتصرف، أو ذريعة لتحقيق مصلحة أو دفع مضرة.

والأمر يزداد وضوحا إذا ما تجلت معاني لفظ "مصدر" وجذوره اللغوية؛ ذلك أن حروف "الصاد والدال والراء" كما ذكر ابن فارس في معجمه، أصلان صحيحان، أحدهما يدل على خلاف الورد، والثاني صدر الإنسان وغيره. فالأول قولهم: صدر عن الماء وصدر عن البلاد يصدر بالضم، إذا كان وردها ثم شخص عنها. ومنه طريق وارد، أي يرد بأهله على الماء، وطريق صادر أي يصدر بأهله عن الماء. والمصدر موضع الصدور، أي الرجوع والانصراف. ومنه مصادر الأفعال. وفي الحديث: "يهلكون مهلكا واحدا ويصدرون مصادر شتى".

والمصدر في المجال التشريعي له عدة معان تؤدي كلها إلى عملية إنشاء القوانين والقواعد باقتباسها أو استنباطها من مراجع مادية أو معنوية؛ سواء كانت هذه المراجع عوامل اجتماعية، عادات وتقاليد وأعرافا، أو كانت تاريخا وتراثا من التجربة والفقه والقانون وأحكام القضاء. ذلك أن الأمة عندما تعود إلى هذه الينابيع، تصدر عنها مزودة باستنباط تشريعي إنشائي مأذون فيه، لما سكت عنه الشرع من قضايا الدنيا.

إلا أن لمصطلح "مصدر" معنى آخر يتعلق بالأداة البشرية التي تقوم بعملية صوغ القوانين والقواعد وإخراجها في خطاب عام ملزم، له من الجزاءات ما يجعله محترما واجب الاتباع؛ ونعني بذلك السلطة السياسية القائمة. هذه السلطة في النظام الإسلامي تختلف اختلافا جوهريا عن نظيرتها في النظم الوضعية، ما سلف منها وما حدث.

ففي النظم الوضعية ذات الحكم الفردي، يستأثر بهذا الأمر الملك أو الإمبراطور مع أعوانه ملأ ومستشارين وفقهاء وعلماء ومقربين.

وفي النظم الديمقراطية يقوم بهذه المهمة مجلس للنواب أو الشيوخ، ولجان دستورية تحضر مشروعات القوانين وتعرضها على البرلمان الذي يقرها.

وفي نظم الملكيات الإسلامية، كان الاجتهاد شديد الاضطراب عند محاولته تحديد هوية أولي الأمر الذين أشارت إليهم الآية الكريمة: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء 58؛ مما ترك ثغرة للحكام وظفوها للاستئثار بأمر الأمة كله. إلا أن إعادة النظر في النصوص المتعلقة بالتدبير السياسي دلت بما لا يدع مجالا للريب، أن أولي الأمر الدنيوي العام هم المسلمون جميعا، وهم الأداة البشرية الموكلة بصياغة القوانين والقواعد واتخاذ القرارات وتنفيذها والمحاسبة عليها.

ولئن اعترض معترض بأن قضايا الدنيا متنوعة ومعقدة لا يفهمها إلا أولو الاختصاص والخبرة من العلماء والفقهاء والأطباء والمهندسين، فإن هذا الإشكال يزول إذا علمنا أن هؤلاء يشاركون في الشورى ويقومون أثناءها بمهمة الشرح والتوعية وتوضيح الأحكام الدينية والحقائق العلمية، على أن لا يحرم أحد من حقه في إبداء الرأي أو الاعتراض أو المساهمة في اتخاذ القرار، أو يوظف اختلاف المستوى العلمي مبررا لاحتكار الشورى والاستئثار بها؛ إذ الجميع في سفينة واحدة يهلكون مهلكا واحدا بغرقها.

هذا عن معنى لفظ "مصدر" كأداة بشرية للاستنباط والصياغة والتقرير، وقد أدرجناه في السياق، لنميزه عن مصطلح "المصدر" بمفهومه المعنوي مرجعا لتنظيم الشأن الدنيوي في جانبيه العام والخاص. فما هي هذه المصادر المتخذة مراجع للتقنين والتقعيد؟.

بادئ ذي بدء ينبغي التمهيد لذلك بتوضيح ثلاثة أمور:

أولها أن الشأن الدنيوي مشترك بين جميع الناس، مسلمهم وغير مسلمهم، ولذلك فالتجربة الإنسانية فيما لا يؤثر في الدين مشاعة للجميع، وقد استخدم الرسول ﷺ الخندق وهو تجربة فارسية؛ كما أن بعض الشأن الدنيوي لدى المسلمين وغيرهم ينظمه الدين؛ سواء في ذلك الديانة الموسوية التي وضعت تشريعات دينية ودنيوية، أو المسيحية التي اقتصرت في أول أمرها على الجوانب العقدية والخلقية، ثم اضطرت كنيستها في

فترة الاضطهاد إلى انتحال قوانين كنسية مبنية على مبادئ القانونين الطبيعي والروماني. ثم بعد أن تم الانقلاب على المسيحية وتأسيس الدولة اللائكية في أوربا تحولت هذه القوانين إلى مجرد مصدر تاريخي.

أما في الإسلام فقد صنفت الشريعة الأحكام إلى ثلاثة أصناف: صنف واجب الاتباع هو الأحكام الشرعية العملية، وصنف محرم هو التشريع فيما لم يأذن به الله وصنف ثالث مأذون فيه بواسطة الشورى العامة المؤطرة بالعقيدة ومقتضياتها.

والأمر الثاني هو أن مصادر التشريع الشوروي المأذون فيه غير ملزمة إلزاما مطلقا، والرجوع إليها أو اتخاذها موردا، اختياري تقدره الأمة بقدره في كل حالة وحادثة؛ ولا يستثنى من ذلك إلا مصدر واحد ملزم هو التصور الإيماني ومقتضياته.

والأمر الثالث أن التشريع الشوروي لا تكاد تحصره قواعد أو تستوعبه قوانين مكتوبة، نظرا لكونه يغطي كافة أنواع النشاط البشري الذي يتغير ويتنوع بتطور الحياة والمعارف العلمية اختراعا وتصنيعا واكتشافا؛ مما يقتضي أن تتعدد مصادره وتتطور باستمرار، وأن تنبثق في كل حين مصادر جديدة تناسب تجدد الأحوال والأجيال، وتكون معبرا ضروريا تمر منه القوانين والقواعد والنظم المستحدثة.

لذلك نكتفي في هذه الدراسة بأهم المصادر المعتمدة حاليا، نفردها في ستة مباحث هي: التصور الإيماني وقانون الفطرة (أدلة الأحكام الشرعية العملية) الفقه وأحكام القضاء (رصيد التجربة الإنسانية) الاستحسان -المصالح المرسلة أو الاستصلاح. أما المقاصد الشرعية فهي ذات وجهين، وجه تعد به من المصادر لكونها تعبيرا آخر عن المصالح المرسلة، ووجه يجعلها بوصلة التوجه وقبلة الحركة العامة للأمة؛ لذلك نفرد بحثها في فصل خاص هو الرابع والأخير.

المبحث الأول

التصور الإيماني وقانون الفطرة

الأصل في الإنسان السواء النفسي والعقدي، والفطرة السليمة التي يولد عليها المولود، وقد أهمت رشدها في ضمير الغيب؛ وهذا معنى قوله تعالى: **(**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**)** الأعراف 172، **(**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**)** الشمس 7-10، **(**أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**)** البلد 8-12، **(**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**)** الروم30.

هذه الفطرة هي التي يطلق عليها الوضعيون "الطبيعة"، وإن ضل سعيهم في تعريفها والرجوع إليها، واتخاذها مصدرا لتنظيم الحياة وترشيد التصرفات، فأطلقوا على ما يستنبطون من أحكامها مصطلح "القانون الطبيعي"؛ ثم تضاربت لديهم الآراء والسبل حول كيفية الاستفادة منها وجعلها مرجعا وملاذا.

ذهب اليونانيون إلى أن الكون يهيمن عليه نظام طبيعي ثابت، ولذلك فحياة الناس وعلاقاتهم تخضع بالضرورة لقوانين ثابتة ينبغي للعقل اكتشافها وتقعيدها؛ ثم بنوا على ذلك نظم الحكم الفردي المستند إلى قائد ملهم، له وحده القدرة على استمداد النور من العقل الفعال وتربية الرعية. وعندما ضاقت البشرية بهذا الاستبداد المتفلسف حاول الاجتهاد الأرسطي تخفيف وطأته، فقرر أن القوانين التي يضعها القائد الملهم ينبغي أن تحقق أهداف القانون الطبيعي المطعم بقواعد العدالة.

أما الرومان فقد رأوا في القانون الطبيعي وقواعد العدالة، القانون الأمثل الذي يتكون في نظرهم من مجموعة قواعد أبدية سرمدية موجودة في الطبيعة، وعملوا بهديه على تهذيب قوانينهم الوضعية، كالقانون المدني وقانون الشعوب.

ثم انتقلت الفكرة نفسها في القرن الرابع الميلادي إلى الفكر الكنسي الذي انتحله على أساس أنه يصل إلى البشر عن طريق الإلهام لا بواسطة العقل. ثم في القرن الثالث عشر الميلادي ميزت الكنيسة بين ما يعد لديها قانونا إلهيا، وبين القانون الطبيعي الذي صار في نظرها غاية ما يدركه العقل من القانون الإلهي، وبين القانون البشري الذي يستلهم من القانون الطبيعي. إلا أنه منذ القرن السابع عشر، بدأت أوربا في

استكمال تكوينها الحديث، بوضع الدساتير والقواعد على أساس العقل والمصلحة، وكان لابد من تعزيز هذه النظم بمرجعية غيبية، تجعلها أكثر احتراما وإلزاما، فاتخذت القانون الطبيعي مصدرا ومرجعا.

على هذا الأساس نشأ المذهب الفردي، وأعلنت مبادئه في ثورة الاستقلال الأمريكية، وفي وثائق حقوق الإنسان التي هـي ثمـرة الثـورة الفرنسية، كما ناصره أغلب شراح القانون الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي.

إلا أن فكرة القانون الطبيعي أخذت تفقد بريقها بنشوء المذهب التاريخي على أساس أن القانون وليد المجتمع، يساير تطوره مكانا وزمانـا وأحوالا، وأن مهمة المشرع منحصرة فقط في رصد هذا التطور وتسجيله وتوثيق القوانين الناشئة عنه، دون أن يملك توجيههـا أو تعديلـها. فاضطر الطبيعيون إلى مراجعة آرائهم والموافقة على صواب النهج التاريخي إذا ما بنيت القوانين على مبادئ تستلهم من الطبيعة وتكـون مـثلا أعلى يهتدي به العقل البشري.

وفي أوائل القرن العشرين، عاد فقهاء القوانين الوضعية من جديد، إلى فكرة القانون الطبيعي الأصلية، ولكنهم عرفوه بأنه مجـرد مبـادئ محصورة العدد، مبنية على قواعد العدالة، وتعد مقياسا لصلاحية التشريع أو عدم صلاحيته. وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي تدل علـى معنيين، أولاهما تعني مجموعة محدودة من المبادئ العامة الأزلية، وثانيتهما أن هذه المبادئ يفرع عليها العقل نظما وقواعـد لتحقيـق العدالـة وضمان حقوق الإنسان.

هكذا ظلت فكرة القانون الطبيعي ومبادئ العدالة مجرد أوهام مضطربة ضبابية تحوم حول الهدف ولا تقتحمه، ومحاولات قاصرة عـاجزة عن اكتشاف حقيقة الفطرة وطرق الاسترشاد بها.

إن الفطرة السوية كما خلقها ربها سبحانه، تعرضت عبر التاريخ الإنساني لمحاولتين فاشلتين، عالجتا أمرها بأسلوب فلسفي اغتالها وأطفـأ نورها وجعلها أسيرة جزئيات الكينونة البشرية دون كلياتها، مما يفسر مظاهر الجفاف والانحراف واللبس التي تطبع ما دونه الوضـعيون مـن أمرها.

أولى هاتين المحاولتين من الاتجاه اللبرالي الذي احتفظ ببعض قشور الديانة المسيحية كمرجع روحي باهت مبني على الأوهام والخرافـة، ثم أطلق للأهواء عنانها.

والثانية من الاتجاه المادي الذي لا يفرق بين الكينونة البشرية ذات البعدين المادي والروحي، الشهودي والغيبي، الدنيوي والأخروي، وبين أي كائن مادي آخر. فأصبح معنى الفطرة لديه، آليا خاضعا لمؤثرات الكيمياء والبيولوجيا وتفاعلات الكروموزوم، مما قلص مساحة التمييز بين الإنسان والحيوان، وجمع بين الاتجاهين اللبرالي والمادي في موقف واحد يضفي على الفطرة كل معاني الانحلال والفجور واخـتلاط الأنسـاب وشذوذ العلاقات.

إن الفطرة السوية ليست إلا توجه الإنسان الطوعي نحو ربه وانحيازه التلقائي لكل مبادئ العدالة والمساواة والحريـة والإخـاء والرحمـة والمشاركة الوجدانية وحقوق الإنسان في الحياة والتناسل والكسب والتعلم وإبداء الرأي والمشاركة في الشأن العام.كل ذلك جبل عليه الإنسان السوي، إلا أن هذه الجبلة مبنية على أساس متين من تصور إيماني يربط المرء بخالقه ويضمن له الانسجام مع سائر المخلوقات الـتي تشـاركه العبودية في هذا الكون الفسيح. هذا التصور الإيماني ضرورة فطرية مستقرة في ضميره، لها من صفات الثبات والاستمرار ما يجعلها ركناً ركيناً في بنيته النفسية توجه تفكيره وسلوكه وتصوره لنمط معيشته ونظام سلوكه. لذلك ليس للفطرة إلا خالقها الذي فصل مبادئها وبين حقيقتها، ولم يترك شأنها لما دعي لدى الوضعيين بالإلهام والاستلهام والشعور.

إن في القرآن والسنة نصوصاً عامة وقواعد كلية ومبادئ مجملة، وتوجيهات مرنة موافقة للفطرة السوية تجعلها مصدراً للتشريع الشـوروي القابل للتنـزيل على الحوادث المتجددة بكل جوانبها وحالاتها واختلاف بيئاتها وتنوع حاجاتها ومصالحها الفردية والجماعية.

المبحث الثاني

أدلة الأحكام الشرعية العملية

الأحكام الشرعية العملية التي ورد بها القرآن والسنة شرع ملزم، إنكارها كفر وعدم الامتثال لمقتضياتها عصيان. وهي غير خاضعة بأي حال من الأحوال للتشريع الشوروي، بل التشريع الشوروي محكوم بها تابع لتوجيهاتها خاضع لمبادئها. لذلك كانت معرفة هذه الأحكام وطرق استنباطها ضرورية للمشرع في الميدان الشوروي.

إن الأحكام العملية التي هي ثمرة علمي الفقه والأصول ينبغي أن تكون المعرفة بها أساسا متينا يبنى عليه التشريع الشوروي، والمعرفة في هذا الميدان تشمل جانبين، جانب الأحكام في ذاتها وجانب منهج استنباطها، وكلاهما مفيد للمشرع الشوروي.

فمعرفة الأحكام ضرورية كي يتلافى المس بها بالزيادة أو النقصان أو التحريف أو الإلغاء. كما أن معرفة مناهج الاستنباط وتعرف الأحكام من النصوص، والبناء عليها باستخراج العلل وتلمس المصالح والمقاصد التي صرح بها أو أومأ إليها الكتاب والسنة من أهم ما يساعد المشرع في الميدان الدنيوي، لأن هذه المعرفة ميزان يضبط العقل ويرشده إلى مواقع الخطأ والصواب.

فالقرآن الكريم بإعجازه في ذاته، وما يسوقه من تجارب الأمم السابقة ومحاذير ما يرتكب في الأمم اللاحقة، وتبيانه للمبدأ والمعاد والأحكام، ومقاصد الدين وهدف إخراج الأمة الإسلامية للعالمين؛ والسنة النبوية قولا وعملا وتقريرا؛ وأحكام الإجماع المستند إلى الكتاب والسنة، والقياس الذي هو حمل لما لم ينص عليه على ما فيه نص، سواء كانت العلة مقررة أو مستنبطة، أو كان توسعا في استعمال النص كما لدى الظاهرية، أو بمعنى العقل المستند إلى النصوص؛ وسائر الأدلة التبعية الأخرى استصحابا أو فتوى صحابي أوسد ذريعة الخ...، كل ذلك معرفته ضرورية تعين المشرع الشوروي على تبين مواطئ قدمه وضبط سير خطواته، وتكون لديه ملكة الفهم والملاحظة والمقارنة والموازنة والاستقراء والاستنباط والتجريد والتعميم، وهي عمليات عقلية لابد من إتقانها لترشيد التصرفات وترقية أساليب معالجة القضايا الدنيوية وملابساتها.

المبحث الثالث

الفقه وأحكام القضاء

الفقه لغة معناه الفهم العام، والمعرفة النافذة العميقة لدوافع الأفعال والأقوال ونتائجها وغاياتها؛ أما الاصطلاح الشرعي فيخصص عامه ويقيد مطلقه، ويجعله مقصورا على معرفة الأحكام العملية عبادات ومعاملات؛ أما الأحكام الاعتقادية فمن أبحاث علم الكلام.

وفي الاصطلاح الوضعي يعني الفقه مجموعة آراء علماء القانون وشروحهم وتفسيرهم للقواعد ونقدهم لها فلسفيا وتطبيقيا، بما يغطي جميع مناحي النشاط البشري، ما تناوله الشرع بالتنظيم، وما تركه للشورى العامة. ومن المعلوم أن الأحكام الشرعية العملية جزء منها تشريع إلهي مستمد من الكتاب والسنة، والاستناد إليهما بالإجماع والحمل عليهما بالقياس، وجزء وضعي سنه المجتهدون من كبار الأئمة في الميدان الدنيوي هو ما يعنينا في موضوع مصادر التشريع الشوروي، وما يكاد يلتقي فيه الفقهاء المسلمون بالوضعيين، لأن المجال واحد هو ما سكت عنه الشرع، وبناء القواعد لدى الطرفين على الحكمة والمصلحة والنفع العام. فقد يرى بعضهم مصلحة في استحداث قواعد لتنظيم حالات طارئة في أسلوب المعيشة أو تدبير الشأن العام، أو ضرورة لإصلاح عيب في نص إنشائي على أساس ما ظهر من خلل في التطبيق والممارسة. فإذا أصبح هذا الرأي مرجو النفع ورأت الشورى العامة اتخاذه مصدرا لإنشاء بعض القواعد كان لها ذلك بإطلاق.

أما القضاء فهو علم خاص متميز عن فقه الفروع وأصول الدين، لأنه مبني على معرفة الأحكام التي تجري مجرى الكليات مما ليس لها ذكر في فقه الفروع.

والقضاء لغة عبارة عن اللزوم، حقيقته الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام، من أجل فصل الخصومات وقطع المنازعات.

والمقصود في هذه الدراسة مجموعة الأحكام التي تصدرها المحاكم، وهي نوعان: نوع لا نزاع حوله، سواء كان التحاكم فيه شرعيا أو وضعيا، ونوع أحكام هي موضع خلاف، بسبب استنادها إلى اجتهاد مرسل ليس له دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وهذا النوع يوجد الخلاف الفقهي والقانوني حوله ومن أجل الفصل فيه، قاعدة أو قانونا أو تشريعا مأذونا فيه. وهذا هو المقصود بمصطلح "أحكام القضاء" مصدرا للتشريع الشوروي.

لقد كانت ولاية القضاء في التاريخ الإسلامي، يندرج تحتها كل ما يتعلق بالمنازعات حول الأنكحة والمواريث والأموال والعقود والفسوخ، ودعاوى التهم والعدوان وكشف المظالم وحقوق الأيتام، والجنايات على الأنفس والأعراض والجراحات والحدود والحسبة والخرص وجباية الصدقات وصرفها، وعموم أحكام السياسات التي يرجع إسناد القضاء فيها إلى المصلحة والعرف وأحوال السلم والحرب والمهادنة؛ وهو لذلك مصدر غني من مصادر التشريع الشوروي. إلا أن القضاء في العصر الحديث عرف نظما وزعت الاختصاصات، ونوعت أساليب الممارسة، فعرف القضاء الواقف والقضاء الجالس، وتعددت مراتب التقاضي، وتميز القضاء الشرعي عن القضاء الوضعي. وفي كل الأحوال تناولت أحكام القضاء قديما وحديثا قضايا سكت عنها الشرع وبث فيها الاجتهاد البشري.

هذه الأحكام، سواء وردت في القضاء الإسلامي التراثي أو في القضاء الوضعي الحديث، تعد مصدرا للتشريع الشوروي، مادامت لا تعود على الشريعة الإسلامية بالإبطال أو التغيير أو التبديل أو التجميد.

المبحث الرابع

رصيد التجربة الإنسانية

وتعني التجربة التاريخ الخاص بالأمة الإسلامية، والعام للإنسان، وما أنتج هذا التاريخ من عبر وعظات وتجارب وتقاليد وأعراف، ومنجزات في ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقوة والعلوم والآداب. هذا الرصيد يعد تراثا مشتركا بين الأمم، ومصدرا مشاعا للتشريع الشوروي المأذون فيه.ترجع إليه الأمة إن رأت في ذلك مصلحة، وتستلهمه حلولا لبعض مشاكلها أو تطويرا لبعض مؤسساتها وترقية وضبطا لبعض تصرفاتها.

إن هذا الرصيد من التجربة والتاريخ والعلم بكل ما بلغته البشرية من تقدم وما حققته من اختراعات واكتشافات صناعية وبيولوجية وكونية، يعد ملكا عاما للإنسان ينبغي استثماره برشد وحكمة، وميراثا محترما مفيدا لأنه جزء من الماضي وأساس للحاضر وأداة لتطوير المستقبل. كما تمتاز القواعد المستلهمة منه بمرونة قابليتها الإلزامية وسهولة الانسجام معها ويسر الانضباط بها.

إن النظام الإسلامي الشوروي لا يتعارض مع هذا الاتجاه التاريخي مادام ذخيرة خبرة وعبرة يسترشد بصوابه ويتعظ بأخطائه، ومسبارا يقاس به على ضوء الكتاب والسنة مدى نجاح الممارسات والقواعد والقوانين أو فشلها. وإلى ذلك يشير القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ فاطر 44، ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَى أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ سبأ 15، 16.

إن رصيد التجربة والتاريخ مصدر غني للتشريع فيما سكت عنه الشرع، غير أن ذلك مقيد بالشورى الإيمانية الجماعية، التي تدرس الواقع وتستقرئ التجارب وتحدد الغايات والمقاصد، وإلا كانت الفتنة والتسيب والفوضى والاضطراب.

إن منهج الاستفادة من رصيد التجربة والتاريخ الذي أرشد إليه الإسلام، كان أساس نشوء المذهب التاريخي لدى فقهاء القانون الوضعي، الذين تمردوا على فكرة القانون الطبيعي. ولكن حرفية نظرتهم إلى التاريخ أوقعتهم في إساره وحاكميته، بزعمهم أن تطور قوانين الأمم آلي، لا تتدخل فيه إرادة الإنسان، وليس ثمرة التفكير والاستنباط، وإنما ينشأ من ضمير الجماعة وينمو فيها نموا ذاتيا، وظيفة المشرع إزاءه سلبية تقتصر على المراقبة والتدوين والتوثيق؛ وهذا ما شرحه "مونتيسكيو" في كتابه "روح القوانين".

ثم بعد حين تطور هذا المذهب نفسه على يد الألماني "إيرنج" في كتابه "الغاية من القانون"، فيما عرف بمذهب الغاية والكفاح، على أساس أن القوانين ظواهر طبيعية تخضع لضوابط الإرادة والغاية، وتطورها تطور مبصر يهتدي بنور العقل، ويتأثر بالتوجيه الإرادي المباشر نحو غاية هي حفظ المجتمع وتحقيق الخير العام.

ثم أضاف "أوجيست كونت" إلى هذا المنهج فكرة التضامن الاجتماعي التي تعد التعاون مع الغير ضروريا لتحقيق مصالح الفرد وكفالتها، مما يضطر الجميع إلى التضامن، ويجعل الشعور بالحاجة إلى التعاون والتكافل أصلا للقانون ومبعثا لقوة الإلزام فيه.

ثم بلغ تطور هذا المذهب مداه لدى "جيني" الذي حلل هذه النظريات كلها وحاول التوفيق بينها، على أساس أن مادة القوانين تتكون من أربع حقائق هي: الحقائق الطبيعية الواقعية، والحقائق التاريخية، والحقائق العلمية، والحقائق المثالية التي هي المقاصد والغايات.

إن هذه المذاهب التاريخية لدى الوضعيين، إذا أمعن النظر فيها بدا واضحا تأثرها بالفكر الإسلامي، وظهر أن كلا منها تتبنى جانبا من الاجتهاد الفقهي الذي عرفته مسيرة الحضارة الإسلامية.

المبحث الخامس

الاستحسان

أدلة الفقه قسمان، أصلية وتبعية؛ فالأصلية متفق عليها بين جمهور الفقهاء، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. أما التبعية فمختلف في حجيتها ومجالها وقوة إلزامها في ميدان الأحكام الشرعية العملية، وإن كانت في مجال التشريع الشوروي العام أصلح وأجدى.

على رأس هذه الأدلة التبعية ما أطلق عليه الفقهاء مصطلحي الاستحسان والمصالح المرسلة، اللذين يستوعبان قضايا دينية، وأخرى دنيوية لا يمكن الرجوع في شأنها إلى نص أو إلى حمل على النص.

أول هذين الدليلين، وهو الاستحسان، عرفه الفقيه المالكي ابن رشد الحفيد بأنه في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل. كما عرفه ابن العربي المالكي بأنه إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته، وأن هذا الترك يكون للعرف كما يكون للإجماع والمصلحة والتيسير ودفع المشقة. وعرفه ابن الأنباري، وهو مالكي أيضا، بأنه طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه.

أما الحنفية فالاستحسان لديهم كما عرفه أبو الحسن الكرخي هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر أقوى يقتضي هذا العدول.

كل هذه التعاريف تكاد تلتقي في أن الاستحسان حكم إنشائي يخالف القياس الظاهر الذي هو إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم.وتتمثل هذه المخالفة في أربع صور للاستحسان هي: الاستحسان القياسي الذي هو العدول عن القياس الظاهر إلى القياس الخفي -استحسان السنة وهو العدول عن القياس إلى حكم وردت به السنة- استحسان الإجماع وهو العدول عن القياس إلى حكم ثبت بالإجماع -استحسان الضرورة وهو مخالفة القياس لضرورة موجبة جلبا لمصلحة حقيقية أو دفعا لمفسدة وحرج، أو سدا لذريعة.

والذي يعنينا من هذه الصور هو استحسان الضرورة، لأنه ضرب من إنشاء الأحكام والقواعد بدون الرجوع إلى دليل أصلي، وهو ما يناسب عملية التشريع الشوروي. أما الأنواع الثلاثة الأخرى فأصلح للأحكام الشرعية العملية،لأن العدول إلى القياس الخفي هو الوجه الثاني للقياس الظاهر، والعدول إلى السنة أو الإجماع هو في الحقيقة عودة إلى النص الملزم وما في حكمه.

لقد ظهر الاستحسان في أول أمره لدى الإمام أبي حنيفة زعيم مدرسة الرأي، إذ كان أصحابه ينازعونه المقاييس فإذا قال: أستحسن، لم يلحق به أحد؛ ثم أخذ به الإمام مالك صاحب المقولة المشهورة (الاستحسان تسعة أعشار العلم)؛ ثم تطور لدى المالكية فعرف المناسب المرسل والمصالح المرسلة، بمعنى الحكم المبني على الحكمة والمصلحة؛ واستحدث الإمام الغزالي لفظ الاستصلاح مشاكلة للاستحسان؛ ثم برز مصطلح "السياسة الشرعية" الذي يشمل مفهوم الاستحسان والاستصلاح في نطاق الحقوق والعقوبات التعزيرية والأحكام السلطانية، لا سيما عند الحنابلة كابن تيمية وابن القيم.

أما الإمام الشافعي فقد عارض فكرة الاستحسان من أساسها وعقد لها بابا في كتابه "الأم" بعنوان "إبطـال الاستحسـان"، مسـتندا في معارضته إلى خمسة أدلة هي:

1- أن الشريعة نص أو حمل على النص، والاستحسان ليس أحدهما، والشريعة غنية عنه، لأن الله عز وجل لم يترك أمر الخلق سدى مـن غير أحكام (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) الأنعام 38.

2- أن الرسول r كان إذا سئل عن أمر لم يترل فيه تشريع، انتظر الوحي و لم يفت باستحسانه.

3- أن الاستحسان تَزَيُّد على الكتاب والسنة اللذين أمرنا بالرجوع إليهما في حالتي الوفاق والتراع.

4- أن الرسول r أنكر على الصحابة الذين تصرفوا على أساس الاستحسان.

5- أن الاستحسان ليس له من ضابط أو مقياس يعرف به الحق من الباطل، والجاهل والعالم فيه سواء. ولو جاز للعالم أن يفتي باستحسانه لجاز ذلك أيضا للجاهل، لأن وسيلة كل منهما العقل المشترك بينهما، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسـان كـل شخص.

إلا أن معارضة الإمام الشافعي هذه لا ترد إلا على الاستحسان في ميدان الأحكام الشرعية العمليـة، أمـا مجـال التشـريع الشـوروي فالاستحسان من أهم أدواته ووسائله ومصادره، لاسيما وهو المعنى الواضح فيما روي عنه[1] r : "ما رآه المسلمون حسنا فهو عنـد الله أمـر حسن".

المبحث السادس

المصالح المرسلة

المصالح المرسلة أو الاستصلاح كذلك من الأدلة التبعية المختلف حولها. ومعناها الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليـل خـاص بالإلغاء أو الإثبات، ولا تتعارض مع مقاصد الشرع. وقد اقتضى استحداث هذا المصدر تطور الحياة وتوسع النشاط البشري بما يوجب التوسع في المصادر، لاستدراك ما لم يرد فيه نص وليس له نظير يقاس عليه.

إن أساس المصلحة الذي بني عليه هذا المصدر هو جلب المنافع ودرء المضار وسد الذرائع وضرورة استنباط أحكام جديدة لما يسـتحدث في الحياة من ضروب النشاط الإنساني بسبب تغير الأزمان والأحوال. لاسيما وقد ثبت بالاستقراء أن الشريعة الإسلامية تضـمنت مصـالح الناس (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ) الأنبياء 107، (هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) الجاثية 20، وأن العقول السـوية تدرك هذه المصلحة، فإن خفيت فلما ران عليها من غبش الأهواء وتضليل المؤثرات. إلا أن هذه المصلحة ليست سائبة أو مائعـة أو خاضـعة لمقاييس غامضة، فالمصلحة المعتبرة شرعا لدى الفقهاء ترجع إلى خمسة أمور يجب حفظها، لأن بها قوام الدنيا والآخرة، وهي الـدين والـنفس والعقل والنسل والمال. وكل ما يرجع إلى هذه الأركان الخمسة قسمه الفقهاء إلى ما هو ضروري لابد منه للحياة الصالحة وإلى ما هو حـاجي يتعلق بالأعمال والتصرفات التي تتطلبها الحاجة إلى التوسعة ورفع الحرج، وإلى ما هو تكميلي أو تحسيني، يتعلق بما لا تتحرج الحيـاة بتركـه ولكن مراعاته من مكارم الأخلاق أو محاسن العادات والطيبات. وكل ما يؤيد هذه الضروريات وتوابعها الحاجية والتكميلية يعد من المصـالح المرسلة وإن على درجات من الأهمية، وكل ما ينافيها فهو مفسدة منعها بدرجة مستوى الضرر الواقع بسببها.

ولئن كانت الأحكام المبنية على أساس المصلحة وحدها أقرب إلى القانون الوضعي، فإن ذلك من أسـباب اخـتلاف الفقهـاء حولهـا وانقسامهم في أمرها إلى ثلاثة طوائف:

طائفة التزموا النص، فلا يعرفون المصلحة إلا من خلال النصوص، فإن بينت النصوص مصلحة تشريع ما عرفوه، وإن سـكت الـنص لم يلتمسوا طريقا آخر، وفي مقدمة هؤلاء فقهاء المذهب الظاهري الذين وقفوا من القياس موقفا سلبيا.

1-رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يصح كما ذكر العجلوني في كشف الخفاء (2 / 185)، وإنما هو مروي بإسناد حسن إلى ابن مسعود موقوفا عليه .

وطائفة التمسوا المصالح من العلل المنصوص عليها، فإن كان للمصلحة شاهد من دليل خاص أخذوا به، ولا اعتبار عندهم لغير ذلك؛ وهذا الموقف منهم احتياط من الوقوع في الهوى الموهم للمصلحة.

وطائفة ثالثة يأخذون بكل ما يلائم المقاصد في حفظ الضرورات وتوابعها، مما لم يشهد له الشرع بالاعتبار أو الإلغاء. ومنهم الإمام مالك الذي قيد المصلحة المرسلة بثلاثة شروط هي: أن تكون معقولة تقرها العقول السوية، وأن يكون في الأخذ بها رفع لحرج لازم، وأن تلائم مقاصد الشرع؛ فإن توفرت فيها هذه الشروط خصص بها عام القرآن وردت بها أخبار الآحاد؛ وذلك لأنه يرى القطعية في المصلحة، والظنية في عام القرآن وأخبار الآحاد، ومن المقررات الفقهية أنه إذا تعارض ظني مع قطعي خصص الظني بالقطعي. ومن قبل الإمام مالك كان الإمام أبو حنيفة يعمل باستحسان الضرورة القائم على رعاية المصالح ورفع الحرج.

أما الاجتهاد الشافعي على رغم إبطال إمامه لمبدأ الاستحسان، فإنه ميز بين الاستحسان المبني على مصلحة حقيقية، وبين المبني على مصلحة موهومة ليس لها شاهد من الشرع؛ كما شرح ذلك الإمام الغزالي في "المستصفى"؛ وكما ذهب إليه العز بن عبد السلام بما سماه "الاستدلال الصحيح"[1]، وعده خامس الأدلة بعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

أما الاجتهاد الحنبلي فقد سار على نهج المالكية في الأخذ بالمصلحة المرسلة، ورأى أن كل عمل فيه مصلحة غالبة، يطلب من غير أن يحتاج إلى شاهد خاص؛ وقال في ذلك ابن القيم[2]: (فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه). ثم بلغ الأخذ بالمصلحة حد التسيب وإهدار النصوص القطعية وتعطيلها بمحض العقل، مما فتح الباب للفوضى التشريعية وتحكم الأهواء، كما هو الحال لدى نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي، إذ صرح بما لا لبس فيه، بأن المصلحة مقدمة على النص القطعي والإجماع التام الصريح بقوله:[3] (ثم هما - أي النص والإجماع- إما أن يوافقا رعاية المصالح أو يخالفاها. فإن وافقاها فبها ونعمت ولا تنازع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار"، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما).

وفي العصر الحديث اتخذت رعاية المصلحة الموهومة، مطية مموهة بفقه المقاصد من قبل مرضى القلوب والمنافقين والاتجاهات الشيوعية والعلمانية، مما يحمل الصادقين من الفقهاء والعلماء مسؤولية سد هذه الذريعة المؤدية إلى التحلل وإهدار نصوص الكتاب والسنة.

لاشك أن المصلحة المرسلة المنضبطة بشروطها باب من أبواب الاجتهاد الفقهي غير السائب في ميدان الأحكام الشرعية العملية، على اختلاف مواقف الفقهاء اعتدالا وتشددا، مما لسنا بصدد شرحه والتوسع فيه. ولئن كانت كذلك فإن اتخاذها مصدرا لمعالجة القضايا الدنيوية التي سكت عنها الشرع وفوض أمرها للأمة من باب أولى. لأنها من أهم طرق إنشاء القواعد والقوانين والنظم في مجال التشريع الشوروي بشروطه وضوابطه.

الفصل الرابع
مقاصد التشريع الشوروي

المقاصد جمع مفرده مقصد، اسم مكان من قصد مكسور عين المضارع، والقاف والصاد والدال أصول ثلاثة أولها يدل على التوجه إلى الشيء وإتيانه، والثاني كسر الشيء، والثالث الإكثار منه. وما يعنينا هو المعنى الأول الذي يفيد التوجه والإتيان. ومنه قوله تعالى: **(وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ)** لقمان 19؛ ويقال قصدته وقصدت له وقصدت إليه. والقاصد القريب، ومنه قوله تعالى: **(لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمْ الشُّقَّةُ)** التوبة 42، ومنه قولهم: بيننا وبين الماء ليلة قاصدة، أي هينة لا تعب فيها. والمقصد بهذا المعنى يقرب من لفظ "المورد" من "ورد" الشيء إذا أتاه وتوجه إليه. ومنه المصطلح المستحدث في الفقه الإسلامي "مقاصد الشريعة"، أي قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء، ومن وضعها للإفهام، ووضعها للتكليف بها، ووضعها لدخول المكلف تحت حكمها.

---

[1] - قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ص 10

[2] الطرق الحكمية ص 14

[3] مجلة المنار - الجزء 10: المجلد 9 - ص 752

لقد خطت مسيرة فقه المقاصد أولى خطواتها بعد وفاة الرسول r بعمليتي القياس والرأي اللتين أثمرتا ما دعاه أبو حنيفة "الاستحسان"، ثم تطور الاستحسان لدى المالكية إلى ما أطلق عليه "المصالح المرسلة" و"المناسب المرسل" و"الاستدلال المرسل"، ثم ابتدع الشاطبي "فقه المقاصد" الذي هو الوجه الثاني للمصالح المرسلة، إذ كاد الإجماع ينعقد على أن مقاصد الشرع هي تحقيق مصالح العباد في الدارين.

وظل هذا العلم الجديد الذي أودعه الشاطبي الجزء الثاني من كتابه "الموافقات" في زاوية النسيان إلى عصر أحمد بن أبي الضياف الذي تحدث عنه في كتابه "إتحاف أهل الزمان"، ثم الشيخ محمد عبده الذي أعاد إليه الاعتبار سنة 1884، فأوصى تلامذته بدراسته، وتمت طباعة الكتاب محققا وغير محقق، واهتم به المحافظون والمجددون والمتسيبون كل حسب منهجه ومقصده وهواه. فما هي خلاصة هذا المنهج الاستنباطي الجديد لدى الشاطبي؟.

يقسم الشاطبي المقاصد إلى قسمين، أحدهما يرجع إلى مقاصد الشرع، والثاني إلى مقاصد المكلف. فالذي يعود إلى مقاصد الشرع أربعة أنواع: ما يعود إلى قصده في وضع الشريعة ابتداء، وقصده في وضعها للإفهام، وقصده في وضعها للتكليف بها، وقصده في دخول المكلف تحت حكمها.

والذي يعود إلى قصد المكلف في التكليف، بحثه في اثنتي عشرة مسألة، بين فيها مقاصد المكلف المعتبرة في التصرفات عبادات ومعاملات، من ضرورة إخلاص النوايا، ووجوب موافقة قصد المكلف ونتائج تصرفاته لأحكام التشريع كلا وجزءا.

أما مقاصد الشرع من وضع الشريعة ابتداء، فقد خصص لها الشاطبي ثلاث عشرة مسألة، وبينها بقوله[1]: "فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، و لم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه. بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد".

وقوله[2]: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام، أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية".

وقوله[3]: "لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع، لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك".

سار الشاطبي في بحثه هذا على نهج مركز من التفصيل والتدقيق والتجزئة، في بسط المقاصد وتحليلها وبيان مسالك الكشف عنها، ودرجة حجيتها قطعا وظنا. وقسم المصالح إلى ثلاث درجات أعلاها الضرورية ثم الحاجية ثم التحسينية؛ بحيث تعد التحسينية مكملة للحاجية ولا تعود عليها بالإبطال، والحاجية مكملة للضرورية ولا تعود عليها بالإبطال؛ لأن المحافظة على الأصل أولى من المحافظة على التكملة.

وهذه المقاصد عند الشاطبي ثابتة لديه بأصول فقهية قطعية، تضافرت على بيانها أدلة كثيرة، وإن كانت ظنية بالنظر إليها أفرادا فإن اجتماعها يبلغ إلى درجة القطع.

يقول الشاطبي[4]: "والمستند إليه في ذلك إما أن يكون ظنيا أو قطعيا، وكونه ظنيا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها. وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية. ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا، وهذا باطل. فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية ولابد. فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستندا إلى دليل قطعي مما ينظر فيه. فلا يخلو أن يكون عقليا أو نقليا؛ فالعقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو غير صحيح. فلا بد أن يكون نقليا، والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصا جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها التأويل على حال أو لا، فإن لم تكن نصوصا أو كانت و لم ينقلها أهل التواتر فلا يصح استناد مثل هذا إليها لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادة القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة السند فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، و لم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء بها دليل قطعي".

[1] الموافقات 15/1

[2] الموافقات 3/2

[3] الموافقات17/1

[4] الموافقات32/2

ويقول أيضا[1]: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا، المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي t وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنه".

ويقول مبينا دليله القطعي الثابت لديه بالاستقراء المعنوي للشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية[2]: "وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة ...، ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة".

هذا وجه القطعية لدى الشاطبي في بنائه الأحكام الشرعية على المقاصد مما[3] "لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع"؛ وهذا ما يجعل وجهة نظره يشوبها اللبس، وحكمه الجازم في الأمر يداخله الضعف.

أما النوع الثاني المتعلق بقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام فقد شرحه في خمس مسائل حول عروبة الشريعة لغويا، وبنائها على معهود الأميين من العرب، الذين يتميز كلامهم بالبساطة في الاستيعاب، وعدم التعمق في التراكيب، والبعد عن التكلف والتقعر، مما يجعل الشريعة عامة يسع الناس تعقلها والدخول تحت حكمها.

والقسم الثالث من الدراسة حول وضع الشريعة للتكليف بها مما بحثه في اثنتي عشرة مسألة، متعلق بقدرة المكلف على ما كلف به، فإن كان التكليف غير داخل تحت كسب المكلف فطلب الشريعة له مصروف إلى ما تعلق به وإن كان التكليف تحت كسبه فالطلب على حقيقته، وإن كان التكليف مما يشتبه في أمره كالحب والبغض والشجاعة والجبن مما هو داخل على المرء اضطرارا، فإن كان من أصل الخلقة فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وإن كان لهذه الصفات بواعث تدخل في كسب المكلف طولب بالبواعث كما هو شأن الهدية الباعثة على المحبة في قوله r : "تهادوا تحابوا".

والقسم الرابع متعلق بقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة والامتثال لها، وهو إخراجه من داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا. وقد فرع في هذا القسم عشرين مسألة بين فيها بطلان العمل المبني على الهوى، وما هو أصلي من المقاصد الضرورية العينية المعتبرة في كل ملة وزمان والقائمة على المصالح العامة المطلقة الخاصة بحفظ الضرورات الخمس، وما هو أصلي من المقاصد الكفائية التي لا تقوم الحياة إلا بها كالقضاء والإفتاء والإدارة والحكم. كما قسم هذه المقاصد إلى ما هو متعلق بالعبادات والأصل فيه التعبد دون الالتفات إلى المعنى ولا تفريع فيه ولا نيابة؛ وإلى ما هو متعلق بالعادات والمعاملات التي ليس في نفيها أو إثباتها دليل شرعي، كمجمل المحاولات الدنيوية للكسب والتصرف، والأصل فيها الالتفات إلى المعاني وقابلية التفريع والنيابة.

لقد كان ما كتبه الشاطبي في موافقاته انعكاسا لواقع عصره الآيل في الأندلس للانهيار، ومحاولة من فقيه غيور على دينه وأمته لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، لاسيما والردة الاضطرارية على الأبواب بتحكم الفساد وضعف الدولة عن مدافعة الصليبي المتحفز على الحدود، وتقلص إيمان الغالبية وضمور التزامها بتعاليم الشريعة، فرأى أن يحاول ربط الأمة بمقاصد الدين بعد أن أضاعت ركائز بنائه المتين. إلا أن صوته لم يسمع قط في عصره، وطرد المسلمون أذلة مذعورين، بعد أن تركوا خلفهم ذرية قتل بعضها وتمسح بعضها تحت بارقة السيف. ثم بعد أن نفض الغبار عن الموافقات حاليا، لم يتجاوز تناولها من قبل الفقهاء المعاصرين في أغلب ما كتبوا عنها عبارات الإعجاب والتقريظ، وكأنها البلسم الشافي لأمراض العصر الذي يشبه عصر سقوط الأندلس، في تحلله من الدين وانفراط عقد وحدته وتغلب الأجنبي على حكامه؛ لا فرق في ذلك بين الشيخ محمد عبده الذي كان من صميم سياسته مسايرة الأجنبي ريثما تستيقظ الأمة، ومحاولة التوفيق بين الحياة الأجنبية المتغلبة والتخلف الاجتماعي المحلي، ومطاولة الجهل والضعف إلى حين التغلب على أسبابهما ودواعيهما، أو الشيخ الطاهر بن عاشور[4] الذي عاش في بلد طغت عليه معالم التغريب، وأضحت الأمة فيه مهددة في صميم دينها، فلم يجد بدا من الاستنصار بالمقاصد لمطاولة الغزو الأجنبي قبل مصاولته، أو

---

[1] الموافقات 14/1

[2] الموافقات 34/2

[3] الموافقات 33/2

[4] الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من كبار فقهاء المالكية في تونس عاش مابين 1296و1393هـ (1879-1973م) له كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية.

الشيخ علال الفاسي الذي جاهد من أجل استقلال وطنه أكثر من نصف قرن، وبعد أن تحقق الاستقلال، وجد نفسه في مجتمع نخبته على حافة الردة باعتناقها الفكر الماركسي قيما ومبادئ ومنهج سلوك وعمل، وناله بذلك ضروب من الأذى حتى على يد طلبته في الجامعة، حيث كان كلما جلس على كرسي التدريس وبدأ محاضرته بالبسملة ضجت القاعة بالضحك ورماه الطلبة الشيوعيون بالحصى، فلم تلن له قناة وواصل سعيه مستنصرا بمقاصد الشاطبي لتقريب الشريعة من جيل عاق يغلب عليه التمرد والإلحاد.

ثم بعد أفول نجم الشيوعية، وظهور الصحوة الإسلامية الحديثة تلقف نظرية المقاصد دعاة الفكر الشيوعي والعلماني بدعوى الحداثة والمعاصرة والتمدين، مستغلين انتساب صاحبها إلى الفقه، ومحاولين توظيفها لإخضاع الشريعة الإسلامية لمقتضيات الحياة السائبة، مما جعل نظرية المقاصد ذريعة لدعوة عارمة إلى التحلل من تعاليم الإسلام، وجسرا لانتحال مصادر منافية للدين تبنى عليها الأحكام، وتؤول إلى إهدار النصوص والتنكر لما هو معلوم من الدين بالضرورة، كتشريعات الحدود والميراث والعلاقات الزوجية، وهو ما أشار إليه الرسول r بقوله: "يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء، يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، والسحت بالهدية والقتل بالرهبة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع".

ولعل من أسباب قابلية النظرية للاستغلال والتوظيف كونها ظلت عملا تأسيسيا لم تتناوله يد التشذيب والتهذيب والنقد البناء؛ والعمل التأسيسي هذه طبيعته، يحتاج دائما إلى من يواصل البحث والتطوير، ويظل دوما مادة أولية يبنى عليها تحت حاكمية الشرع كتابا وسنة، لاسيما وقد نحا الشاطبي فيما كتب منحى التفصيل والتجزئة والبسط والتحليل، فتوزعت آراؤه واجتهاداته في ثنايا الكتاب بكيفية فوضوية أحيانا، مما مهد للمغرضين سبل انتقاء ما يخدم أهدافهم، واستبعاد ما يعارض توجههم.

هذه الظروف والملابسات التي رافقت ميلاد النظرية أولا، وعملية إحيائها وتوظيفها ثانيا، هي التي حالت دون نقدها وسبرها وتشذيبها ودراستها على ضوء الكتاب والسنة وما يسمح به الحمل عليهما.

إننا مع الشاطبي في نهجه التشريعي الغائي الهادف، لا سيما والحكمة الإلهية واضحة في ذات الكائنات وفي حركتها وفي تكاملها وانسجامها مع مختلف أعضاء الأسرة الكونية (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) الأنبياء 16؛ إلا أن بعض ما احتوته النظرية، وما تلاها من تخريج وتفريع، وما بني عليها من مذاهب مختلة وتوظيف مغرض، إذا عرض على الكتاب والسنة تتجلى حوله مآخذ ينبغي الإشارة إليها والتنبيه عليها بما نوجز بعضه في المباحث التالية.

المبحث الأول

تعريف الشاطبي للمقاصد

أول ما يلاحظ أن تعريف الشاطبي للمقاصد غير دقيق، مما يجعل بناءه على أرض هشة، وإن أشار في سياق تعريفه إلى أن المقاصد هي[1] (ما تحفظ به مصلحة الإنسان في الدين والدنيا)؛ كما حاول أن يميز بين المقصد التكويني والمقصد التشريعي بقوله[2]: "القصد التشريعي شيء والقصد الخلقي شيء آخر ولا ملازمة بينهما"؛ إلا أن هذه التفرقة بينهما منه، تحكم ليس له أصل؛ فالتشريع نزل لتنظيم تصرفات المخلوق البشري ابتلاء، والمخلوق البشري وجد للابتلاء، والقصد التشريعي بذلك مبني على القصد التكويني (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ) الملك 3؛ نعرف ذلك من نصوص الكتاب المتناثرة في سياقاتها، من ذلك قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي) الذاريات 56، فعملية الخلق تكوين يبنى عليه التكليف بالتشريع؛ كما أن تكوين السماوات والأرض خلق وتسخيرها للإنسان بالنسبة لها تشريع فطرة، يقول تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) إبراهيم 32، 33. ونحن هنا لا نتحدث عن مقاصد غيبية استأثر الله بها في علم الغيب عنده، وإنما عن مقاصد من الخلق والتشريع بينها التنزيل الحكيم والسنة المطهرة وليس لنا إلا هذا المجال.

---

[1] الموافقات 4/2

[2] الموافقات 19/2

كما حاول في المسألة الخامسة تعريف المقاصد بواسطة التمييز بين المصالح والمفاسد، وفصلها من حيث تعلق الخطاب الشرعي بها، وبين أن المصالح والمفاسد المبثوثة في الدنيا إنما كانت على سبيل الابتلاء لقوله تعالى: (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً) الأنبياء 35، وأن استقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس وإن قلت1، ولذلك وضعت على سبيل الامتزاج، فلا مصلحة إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها مشقة أو مفسدة، ولا مفسدة إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من اللطف أو نيل اللذات كثير. فإن كانت المصلحة هي الغالبة فهي مقصود الشرع، وإن كانت المفسدة هي الغالبة فرفعها هو مقصود الشرع2.

وهذا التعريف منه للمقاصد غير دقيق ولا يكفي لاستبانة كنه المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة، كما أن تعريفها بمجرد كونها مرجعا ووسيلة لحفظ المصالح يسمح بتعدد المسالك المفضية إلى إهدار النصوص وتسيب التشريع. فإذا أضفنا إليه قوله 3: "ونحن إنما كلفنا بما ينقدح أنه مقصود للشارع لا بما هو مقصوده في نفس الأمر" يكون قد أجهز على النصوص بضربة لازب، وتحول الاستنباط الفقهي تحت حاكمية المقاصد إلى حاكمية ما ينقدح في الذهن، على اختلاف القدرات العقلية والعلمية للمستنبط، مما يفسح المجال للتسيب المطلق وتمزق المجتمع مللا ونحلا ومذاهب وأحزابا.

المبحث الثاني

الفردية في المقاصد الشاطبية

نظر الشاطبي إلى مقصد الشرع في حفظ الضرورات الخمس على أساس فردي، لا على أساس تحفظ به الأمة كاملة؛ وجميع مقاصد الشريعة لديه، ما تعلق منها بوضعها ابتداء أو إفهامها أو التكليف بها أو دخول المكلف تحت حكمها، خاص بحفظ الضرورات الخمس للفرد، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال على أساس أن حفظ الدين بمعنى التدين الفردي كما يتضح من سياق الدراسة، ومن قوله4: "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك"، وإن أشار إشارات عابرة إلى وجوب الجهاد على الفرد مع الإمام البر والفاجر. وهذا الاتجاه الفردي في المقاصد يعد صدى لما كان سائدا آنئذ في الأندلس، من تداخل قيم أديان مختلفة، وتسربها إلى عادات المجتمع وأعرافه وتقاليده ونظمه، وتمازج ثقافات متنوعة المصادر والاتجاه، تزاوج فيها الفكر الإسلامي بغيره، وتحول بها إلى ناقل للتراث اليوناني، فأضعف هذا الدور ولاءه للإسلام، وموه على أصالة الشريعة وتميزها، وأضفى على الحياة الأندلسية صباغا يكاد يكون علمانيا في الفكر والتصرف؛ كما ساهم في بلورة هذا الوضع قيام أنظمة للحكم مستبدة على أهلها خانعة لعدوها، مغرقة في الضلال والتفسخ والانحلال، مما سرب اليأس إلى عقول العلماء وقلوب العامة، وألجأهم إلى محاولة التسديد والتقريب بين أحكام الشريعة وبين انحراف الواقع، بمحاولة حفظ الضرورات الخمس للفرد، وإهمال ما له علاقة بالشأن العام الذي هو كيان الأمة ونظام الدولة، وضرورة تنفيذ الأمر الإلهي الخاص بإخراج الأمة الإسلامية للناس. ولعل في إشارة الشاطبي إلى اتفاق الشريعة مع سائر الملل في هذا الأمر5 ما يوضح مدى تأثير الثقافات الأجنبية في التفكير الإسلامي وتمويهها على النص القرآني الملزم (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) المائدة 48، وما يفسر بدون لبس هذا الاتجاه الفردي في المقاصد الشاطبية. ذلك أن الفردية مبدأ فلسفي عريق في الفكر الإنساني. والمجتمعات البدائية نفسها كانت فردية التصرف والمقصد، كما أن النظم التي عرفتها بواكير النضج السياسي في اليونان كانت ذات نهج فردي، والفيلسوفان سقراط وأرسطو كانا يعتقدان أن الفرد أساس التصرف الأخلاقي، وأبيقور جعل الفرد وحدة المجتمع وأساسه، والرواقية طورت

---

[1] الموافقات 30/2

[2] الموافقات16/2

[3] الموافقات 20/2

[4] الموافقات 4/2

[5] الموافقات 15/1

مبدأ المساواة الاجتماعية في إطار يرى الفرد أساس كل حقيقة وجودية، والمذهب الفردي في الفلسفة عموما يرى أن غاية المجتمع رعاية الفـــرد والسماح له بتدبير شأن نفسه ضمن نظام ليبرالي يترك الأمور تجري على سجيتها.

ولئن كان الإسلام قد أعطى للفرد حق وعي ذاته ضمن أمة متماسكة ذات رسالة، بما يوازن بدقـــة متناهيـــة بـــين الاتجـــاهين الفـــردي والجماعي، ويجعل الأفراد ركاب سفينة واحدة تتجه إلى مقصد واضح بين، ينجون بنجاتها ويهلكون بغرقها، فإن انفراط عقد الأمة وتســـلط الاستبداد، وفوضى الثقافات الوافدة والدخيلة، ساهم في ارتداد النشاط العلمي والثقافي والاجتهادي نحو الفكر الوضعي، أو التأثر به سلبا على أقل تقدير، لاسيما في الأندلس التي كانت سباقة إلى هذا المجال، كما كانت بعد ذلك سباقة إلى السقوط، وكان أهلـــها بمحافظتـــهم علـــى ضروراتهم الخمس أكثر سبقا إلى الهجرة والتهجير.

لقد كان الاجتهاد الفكري والفقهي في أول عهد الدولة الإسلامية حرا واقتحاميا، مثلما هو حال دولته عقديا وسياسيا وعسكريا، يعـــالج المعضلات الحادثة ومرتقبة الحدوث في إطار الكتاب والسنة، بثقة واستعلاء إيمان. إلا أن مجال حرية الرأي والاجتهاد والنهج الاقتحامي أخـــذ يتقلص بالتدريج إلى أن أصبح الخوف سيد الموقف، الخوف من السلطان، والخوف من العدو الخارجي المتربص، والخوف من الفتنة، والخـــوف من القمع المعنوي الذي يمارسه وعاظ السلاطين. فأصبح التحرك التشريعي والاجتهادي بذلك حبيس دائرة الفردية، محافظة على النفس والعقل والنسل والمال والتدين الفردي؛ وكانت مقاصد الشاطبي ثمرة لهذه الظروف وصدى لهذه الأوضاع.

المبحث الثالث

حاكمية المقاصد وحاكمية النص

قرر الشاطبي أن تكاليف الشرع ترجع إلى حفظ مقاصدها التي هي مصالح العباد في العاجل والآجل، ورأيه هذا منه حكم جازم لا ينـــازع فيه أحد، لاعتماده على دليل قطعي مستنبط بالاستقراء المعنوي والنظر في أدلة الشريعة الكلية والجزئية[1]. إلا أن هذا المذهب منه غـــير مســـلم بإطلاق، لأنه يؤدي إلى حاكمية معنوية منتحلة على الشريعة نفسها، هي حاكمية المقاصد الشاطبية التي هي حفظ المصالح ، على اعتبار أنهـــا غاية الوجود البشري ومصدر تصرفاته؛ وهو ما يلغي حاكمية النصوص ويهدرها أو يعود على حجيتها بالإبطال، أو يمهد للانقلاب عليها في أقل تقدير، ويجعل من حقنا أن نسأل الشاطبي عن مدى انتساب هذا الرأي منه للكتاب والسنة، وهل هذا الدليل القطعي الاســـتقرائي علـــى حاكمية المصالح المرسلة التي هي غاية المقاصد، عرفه الرسول r وكتمه؟، أو بلغه للمسلمين ونسيه جميعهم؟، أم أنه كان نقصـــا في الـــدين استمر أكثر من سبعة قرون إلى أن جاء الشاطبي فأكمله؟.

إن القواعد المستقرأة بالاجتهاد غير المعصوم لا يمكن أن تقف في وجه النص، كما أن الشرع لا يعلل وضع الأحكام بالمصالح الفرديـــة وإن تضمنتها، وإنما يعللها تعليلا كليا حاكما على جميع العلل الجزئية الواردة، هو الحكمة الإلهية في الابتلاء والاختبار، نصا محكما لا ينازع (وَمَـــا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات 56، (أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) العنكبوت 2، (أَمْ حَسِـــبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمْ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ) آل عمران 142.

إن العبودية الصادقة لله عز وجل، متمثلة في التعامل الإيجابي مع ضروب الابتلاء والفتن ومكافحة المكاره وعوائق الطريق إلى مرضـــاة الله، هي المقصد الحقيقي من التكليف الذي يتضمن مصلحة الفرد في الدنيا، كما أرادها الله لاكما يتصورها البشر، ومصلحته في الآخرة التي هـــي الجنة حسب مشيئة الله وحده لا كما يفترضها العقل البشري. فمصالح الدنيا في مجالها العبادي منضبطة بالنصوص والحمل عليها مطلقـــا، وفي مجال المحاولات الدنيوية الصرفة جزء محكوم بالشريعة وجزء ترك للعقل البشري حرية التصرف فيه بواسطة الشورى العامة. وينبني على هذا رد ما قرره الشاطبي[2] من أن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحســـب الجزء سواء في ذلك ما كان على سبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، وأن الشارع قاصد أن تكون مصالح على الإطلاق، ولابـــد

[1] الموافقات 14/1، 2/2، 34/32

[2] الموافقات 25/1

أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين وفي كل الظروف والأحوال. ذلك أن هذا الرأي منه مخالف لما نعرفه في الشرع من أن الدنيا مطية للآخرة، ولابد للمطية من أن تتأثر بالاستعمال الذي هو ابتلاء في أصله وطبيعته (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً) الأنبياء 35، (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) آل عمران 146؛ والتضحية بالمال والنفس والأهل والولد أو الابتلاء بهم من القرب التي يحط بها ذنب أو ترفع بها درجة، وهي مصالح دنيوية لابد من إهدارها أحيانا للفوز بمرضاة الله، وكأن بين بعض مصالح الدنيا ومصالح الآخرة تعارضا وتنافيا هما سر الابتلاء.

المبحث الرابع

مسالك الكشف عن المقاصد

خصص الشاطبي فصلا هو خاتمة الجزء الثاني من الموافقات لبيان مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة،ووضع سؤالا افتتاحيا للموضوع هو[1]: "بماذا يعرف ما هو مقصود مما ليس بمقصود؟"؛ ثم استطرد بتوضيح مناهج عامة الفقهاء في أمر هذه المسالك ولخصها في ثلاثة أقسام هي:

- منهج الاعتماد على ظواهر النصوص وحدها، بأن يقال إن مقصود الشارع غائب حتى يأتينا ما يعرفنا به، وهو طريقة الظاهرية.

- منهج يؤول إلى إبطال الشريعة، وهو على ضربين، مذهب المتعمقين في القياس، الذين لا يلتفتون إلى معاني الألفاظ ولا تعتبر الظواهر والنصوص لديهم إلا بناء على مراعاة المصالح. ومذهب من يدعي أن مقصد الشارع ليس في ظواهر النصوص ولا يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءها، وهو قول الباطنية سلفا وقول الشيوعية السافرة والمقنعة في عصرنا.

- منهج يوازن بين النص والمعنى على وجه لا يخل أحدهما بالثاني، وهو مذهب أكثر العلماء الراسخين.

انتقد الشاطبي المذهب الظاهري الذي يخصص مظان العلم بالمقاصد في الظواهر والنصوص، والمذهب الباطني الذي يؤول إلى إهدار النصوص، واختار طريقا وسطا يجمع بين الظواهر والمعاني على وجه لا يخل فيه أحدهما بالآخر، وبناه على أربعة أسس هي مسالك الكشف عن المقاصد عنده، وهي:

1- تبين المقصد الإلهي من مجرد الأمر والنهي الواردين في النصوص.

2- اعتبار العلل في الأمر والنهي.

3- التمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في الأحكام العبادية والأحكام العادية؛ إذ لكل حكم مقصد أصلي ومقصد تابع يؤكده، فالنكاح مثلا مشروع للتناسل على المقصد الأصلي، ولطلب السكن والتعاون والتراحم على المقصد التبعي.

4- تعرف مقاصد الشريعة من عدم الفعل لا من الفعل، فإن سكت الشرع عن حكم مع وجود دواعيه، يكون هذا السكوت دليلا على أن مقصد الشرع هو عدم ذلك الفعل المظنون بالمعنى الذي يقتضيه. وذلك مثل سجود الشكر على مذهب مالك، حيث سكت الشارع فلم يشرعه مع توفر دواعيه، مما جعل السجود زيادة في الدين وبدعة.

ويلاحظ على هذه المسالك الشاطبية عدم دقتها في بيان مرجعية الكتاب والسنة بمجموع نصوصهما في العقيدة والشريعة والأخلاق، ما تعلق منها بالدنيا وما تعلق بالآخرة أو جمع بينهما. ذلك أنه قصر في المسلك الأول تعرف المقاصد على أوامر النصوص ونواهيها، وفي النصوص أكثر من الأوامر والنواهي مما يتعرف به على المقاصد تصريحا وتلميحا.

كما قصرها في المسلك الثاني على علل الأحكام في الأمر والنهي، وفي النصوص مما سوى الأمر والنهي علل صريحة ومستنبطة للخلق والمبدأ والمعاد وتنزيل التشريع ومقاصده وسنن الابتلاء وصراع الحق والباطل.

---

[1] الموافقات 273/2

أما التعرف على المقاصد من ترك التشريع مع توفر دواعيه في بعض الأحوال فينبغي أن يميز فيه بين سكوت الشارع في مجال العبادات مما شرحه الشاطبي محقا ووظفه لمحاربة البدع، وبين سكوته في المجال الدنيوي العام الذي تدعو الحاجة إلى تنظيمه، وهو ما للمجتمع المسلم أن يبث فيه بواسطة الشورى العامة.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الضعف الملحوظ في مسالك الشاطبي، قد تدارك بعضه الشيخ الطاهر بن عاشور إذ صنف المسالك إلى ثلاثة أصناف هي[1]:

- الاستخلاص المباشر من تصريحات القرآن الكريم.
- الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة.
- استقراء الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة المتنوعة المشتركة في علة واحدة على أساس أن العلل مجرد مقاصد قريبة لأنها متعلقة بآحاد الأحكام وفوقها مقاصد أعم.

وبهذا الاعتبار تعد المسالك التي أوردها الشاطبي توطئة لما كتبه ابن عاشور ومادة أولية له، وما كتبه ابن عاشور امتدادا وتطويرا لما كتبه الشاطبي في أمر المسالك. إلا أن ما كتب عموما عن المقاصد محتاج إلى مزيد دراسة وسبر وفرز، يجعلها أداة لترقية المجتمع المسلم دون المس بعقيدته أو شريعته، و قبلة لسيره نحو المقصد الأسمى الذي هو إقامة أمر الإسلام ضمن أمة شاهدة ودولة ظاهرة.

المبحث الخامس

حكم المسكوت عنه في الشرع

مجال ما لم يرد فيه حكم شرعي خصص له الشاطبي فصلا كاملا في الجزء الأول من الموافقات[2]، وانطلق فيه من مبدأ "العفو" وضوابط ما يدخل تحته، مستندا في ذلك إلى مقياس سليم يعد الاقتصار به على محال النصوص نزعة ظاهرية والانحلال من النصوص بإطلاق نزعة باطنية وخرقا لا يرقع، والاقتصار فيه على بعض المحال دون غيرها تحكما يأباه المعقول والمنقول.

ثم صنف ما يدخل تحت هذه القضية إلى ثلاثة أقسام هي:

الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وإن قوي معارضه، كمن يدخل تحت العزيمة وإن توجه حكم الرخصة، أو يدخل تحت حكم الرخصة وإن توجه حكم العزيمة.

الخروج عن مقتضى الدليل من غير قصد أو بتأويل؛ كمن يعمل عملا على اعتقاد إباحته و لم يبلغه دليل التحريم، أو بلغه دليل التحريم وتأول الإباحة.

ما سكت عنه الشرع فلم يرد في شأنه حكم، وهو بيت القصيد في موضوعنا هذا. ذلك أن المسكوت عنه ليس عفوا بإطلاق أو مستنبطة أحكامه بإطلاق، إلا إذا اعتبرنا أن جميع أفعال المكلفين داخلة تحت خطاب التكليف، بحيث يعد "العفو" حكما سادسا زائدا على الأحكام الخمسة إيجابا وحظرا وندبا وكراهة وإباحة، فيكون الفعل مخالفة داخلة تحت حكم العفو. ذلك أن خلو بعض الوقائع والحوادث وتصرفات المكلفين عن حكم الشرع يرجع إلى ثلاثة أوجه هي:

وجه من العبادات، وهي تامة بينة الأركان، كل زيادة في أحكامها ومبناها بدعة مردودة. وما سكت عنه الشرع في أمرها من خطأ أو نسيان أو إكراه فهو عفو.

وجه معاملات فردية أومأت إلى حكمها النصوص المجملة وكليات القواعد، تستفصل أحكام المسكوت عنه فيها تحت حاكمية هذه النصوص واستقراء منها. وفي قسط من هذه المعاملات مجال للعفو بضوابطه.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص136

[2] الموافقات 112/1

وجه معاملات وتصرفات دنيوية متعلقة بالشأن العام للأمة، لم يرد فيه حكم شرعي، ولكن الله أذن في التشريع له، ضمن الإطار العام لدولة الإسلام الناهضة لتحقيق المقصد الأسمى من إخراجها للناس. والتصرفات في هذا المجال تخطيطا وتشريعا وتنفيذا ليست مخالفة لتدخل تحت حكم العفو.

المبحث السادس

ازدواجية الموقف من الأدلة

عندما يستعرض المرء ما كتبه الشاطبي في كتابيه، الموافقات والاعتصام، يلاحظ نوعا من الازدواجية أو الاضطراب في موقفه من الأدلة الشرعية النقلية، ومن منهج استقراء أدلة المقاصد. فهو في المقدمة الخامسة[1]، يتمسك بحاكمية النص تمسكا شديدا، ويبين بما لا يدع مجالا للريب أنه إذا تعارض النقل والعقل على المسائل الشرعية، تقدم النقل فكان متبوعا وتأخر العقل فكان تابعا لا يسرح في مجال النظر إلا بمقدار ما يسرحه النقل. ويعلل موقفه هذا بأمور منها أنه لو جاز للعقل تخطي مآخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة. وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ولو جاز ذلك له لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهو محال باطل. ثم يؤكد نفس الموقف بقوله[2]: "والثالث أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم فهذا أكمل وأسلم". ثم يسير على نفس النهج في "الاعتصام"[3] فيقول: "ثبت في علم الأصول أن الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر، كان للإيجاب أو الندب، وحكم يقتضيه معنى النهي، كان للكراهة أو التحريم، وحكم يقتضيه معنى التخيير، وهو للإباحة. فأفعال العباد وأقوالهم لا تعدو هذه الأقسام الثلاثة: مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه".

إلا أنه في المنحى المقاصدي يهمش دور النقل لحساب الاستقراء العقلي محاولا توهين ما يعارض منهجه، فيقول[4]: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق" ثم يقول[5]: "وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد. إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع".

ويقول أيضا[6]: "وعلمها -أي المقاصد- عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك لأن كل واحد بانفراد ظني". ويضيف[7]: "وينبني على هذه المقدمة معنى آخر وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها". ثم يفصل موقفه بوضوح قائلا[8]: "والنصوص النقلية إما أن تكون نصوصا جاءت متواترة السند لا يحتمل يحتمل متنها التأويل على حال من الأحوال أو لا، فإن لم تكن نصوصا أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها، لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادة القطع هو المطلوب، وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة السند فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع

[1] الموافقات 53/1
[2] الموافقات 2 / 261
[3] 36 / 1
[4] الموافقات 14/1
[5] الموافقات 14/1
[6] الموافقات 15/1
[7] الموافقات 16/1
[8] الموافقات 32/2

في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض. و لم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي".

هكذا يستبعد الشاطبي الأدلة النقلية عن مجال مسالك الكشف عن المقاصد لأنها في نظره إما قطعية الثبوت متنازع في قطعية دلالتها، أو ظنية لا يستند إليها. والشريعة قطعية لابد أن تبنى على قطعي. والقطعي في نظره هو ما يسفر عنه استقراء الأدلة الكلية والجزئية وما تنطوي عليه من الأمور العامة، مما لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ينتظم من مجموعها القطع. وهذا منه توهين واضح للنصوص وفتح لباب يتيح للعلمانيين والشيوعيين المتدثرين برداء الحداثة والعصرنة الدعوة للتحلل من الدين وإهدار ما هو معلوم منه بالضرورة.

هذه الازدواجية في النظر إلى الأدلة، بالتردد بين الأخذ بالنقل الذي عده كله ظنيا في المسألة ، أو الأخذ بالاستقراء الذي عده قطعيا، أدت إلى ما لوحظ من اضطراب وخلط وتناقض أحيانا؛ إذ يبدو الفقيه أحيانا في بعض كتاباته سلفيا متشددا وحرفيا أقرب إلى الظاهرية، وأحيانا في فقه المقاصد مغاليا في الانفتاح المهدر للنصوص.

قد يكون ذلك راجعا إلى كون بدايته السلفية، تأثرت مع الزمن بظروف الأمة وانخفاض مستوى تدينها، وهيمنة الفكر اليوناني المعرب على الثقافة في عصره؛ وقد يكون بسبب الإحباط الذي تجرعه من فشل محاولاته الشاقة للأوبة بالمجتمع إلى الشريعة وأخلاق السلف، مما حدا به إلى نهج سبيل المقاصد، لما فيها من يسر واستدراج رفيق، وتهدئة للحملة المسعورة التي شنها ضده حكام الأندلس وبطانتهم من الفقهاء السادرين في غفلتهم. مهما كانت المبررات فإن نهجه في فقه المقاصد يعد تحكيما للعقل في النقل، وجسرا للتحلل من الدين، وسلاحا شاكيا يستخدم في كل عصر لمواجهة الصحوة الإسلامية وتيار الأوبة إلى الإسلام عقيدة ونظاما وشريعة حياة. ذلك لأن منهج الإسلام الحق يجعل أصول الدين وفروعه ومجملاته ومفصلاته وكلياته وجزئياته متلازمة وتحت حاكمية الكتاب والسنة؛ ولأنه بغير الأحكام الفرعية والجزئيات التعبدية يتحول الدين إلى مجرد شعارات ومبادئ لا جذور لها في الأرض، وبغير المجملات والكليات يكون تعاليم مبعثرة لا توجه حياة ولا تؤطر دولة، وإضعاف النصوص بجعلها ظنية في مقابل تقوية الاستقراء البشري غير المعصوم بجعله قطعيا يتعارض مع مقررات الدين وما هو معلوم منه بالضرورة؛ كما أن منهج الإسلام في تعبيد الناس لله واستعمارهم في الأرض يقتضي أن تكون مجملات الدين ومقاصده العامة تحت حاكمية الكتاب والسنة مجرد بوصلة للتوجه، أما أحكامه وفروعه فهي موطئ الأقدام على صراط مستقيم، في إطار يخاطب كل مسلم على قدر طاقته ووسعه في قضايا الدين والدنيا، ويوحد كل فرد مع كافة أعضاء مجتمعه ضمن مسيرة يذوب بها الفرد في المجتمع والمجتمع في الفرد، نحو المقصد الأسمى الذي أخرجت الأمة من أجله.

المبحث السابع

فهم الشريعة على معهود الأميين

يبني الشاطبي على كون الرسول r أميا لقوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ الأعراف 158، وعلى كون الأمة العربية التي بعث فيها أمية لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ الجمعة 2، عددا من الأحكام منها رشيد ومنها دون ذلك[1].

أول هذه الأحكام أن الشريعة بما أنها نزلت بلسان العرب فلا يكون فهمها إلا بهذا اللسان، وأن خاصية الإعجاز في القرآن وطبيعة اللغة العربية في كون ألفاظها مطلقة وذات معان مقيدة دالة على معان خادمة، يجعل ترجمة القرآن متعذرة. وهذا حق لاشك فيه.

إلا أن دعواه بأن الشريعة الإسلامية أمية لكونها بعثت في أمة أمية، غير سليمة ومردودة لعدة أسباب:

[1] الموافقات 46/2

منها أن لفظ "الأمية" مشترك، لا يعني فقط الجهل بالقراءة والكتابة، وإنما يعني أيضا من لا يقر بنبي ولا رسول وكل ما سوى أهل الكتاب من أتباع الديانات الأخرى، وهو معنى قوله تعالى ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾ آل عمران 20، كما أن وصف النبي r بالأمية مختلف في معناه، ومنهم من يفسر لفظ "النبي الأمي" بكونه ينتسب إلى أم القرى التي هي مكة المكرمة.

ومنها أن من العرب من كان يعرف القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها، ومنهم من كان يعرف الحكمة ولغات الجوار فرسا وروما وأحباشا بسبب رحلتي الشتاء والصيف للتجارة.

كما أن في دعواه هذه شططا في استخدام المنطق الصوري الذي لا تتطابق أحكامه أحيانا مع الحقيقة والواقع، وحصرا للشريعة في نطاق ضيق محدود هو الأمة العربية، والحال أنها للبشر كافة ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ ص 87.

وبما أن الشريعة أنزلت من لدن عليم حكيم، ومصدرها العلم المطلق العام الشامل، فلا بد أن تحمل ما يناسبها من علم واضعها سبحانه وتعالى، ولذلك يكشف القرآن الكريم لكل عصر وجيل وعلم وبحث أسرارا من الخلق والتدبير معجزة، مما يوضح حقيقة صدوره عن علم وسع كل شيء.

أما دعواه بأن الشريعة ينبغي أن تفهم على معهود الأميين، لأن رسولها أمي والأمة التي بعث فيها أمية، فجنوح مندفع في الاستقراء غير المنضبط؛ لا سيما وقد جاء القرآن في جملة مضامينه قابلا للفهم من جميع الخلق جاهلهم وعالمهم، كل حسب قدرته ومدى استيعابه ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ القمر 22، كما أن أحكامه التكليفية مبنية على مقاييس حسية وعقلية تسع كافة المخاطبين من كل جنس ولون وعصر ومستوى حضاري وثقافي، وإلا لما كانت ملزمة لهم وحجة عليهم جميعا، ولتعذر الامتثال لها وتطبيق أوامرها ونواهيها، والاعتبار بما ورد فيها من مواعظ وحكم، وحقائق علمية في النفس والكون والآفاق. كما أن التطور العلمي المعاصر أكد إعجاز القرآن في انبنائه على العلم المطلق، إذ كل المعلومات الواردة فيه يفهمها الفرد العادي البسيط بما يكفي لتثبيت إيمانه وقيامه بتكاليف دينه، ويفهمها العالم المتخصص بما يفتح له آفاقا في العلم والإيمان.

وبما أن معهود كل أمة راجع إلى أسلوب معيشتها بداوة وحضارة، ليونة وخشونة، علما وجهلا؛ فإن هذا يقتضي منه أن تفهم الشريعة على معهود البداوة والخشونة والجهل، بسبب أمية العرب وبداوتهم وخشونتهم، مما يتنافى مع شمولية الدين للجميع وتميزه بالرفق واليسر ودعوته إلى الرقي والعلم والتحضر؛ وعلى مفهوم جنس العرب، مما يهدر الأخوة الإنسانية لتحل محلها مفاهيم العرقية التي تجعل الإسلام دينا للعرب وحدهم. كما أن هذا الرأي يؤدي إلى أن ينشأ في المجتمع المسلم ثلاثة أديان، دين النخبة المثقفة المبني على المقاصد وطرق الكشف عليها، ودين الملتزمين بالكتاب والسنة، ودين العامة المبني على الجهل ومعهود الأميين، أو دين الحضري المبني على الإفراط في الليونة والرفق، ودين البدوي المغرق في الخشونة والشدة، وهذا كله غير صحيح.

وأخيرا فإن ضرورة فهم الشريعة على معهود الأميين يعود أيضا على منهج الشاطبي في الكشف عن المقاصد بالإبطال، لأنه ليس على معهود الأميين بساطة وعفوية وعدم تعقيد. فهو مبني على الاستقراء ملاحظة ومقارنة وتجريدا وتعميما وتقعيدا؛ ولا يستطيع القيام بهذه العمليات العقلية إلا من أوتي رسوخا في الشريعة أصولا وفروعا وأدوات فهم، وفي مختلف العلوم الرافدة فلسفة ومنطقا وكلاما وجدلا.

المبحث الثامن

تكامل المقاصد وتراتبها

لا شك أن أوامر الشريعة ونواهيها ونظمها تسير في اتجاه يحقق مقاصد متعلقة بوجود الإنسان في الأرض، وأن هذه المقاصد مرتبة على أساس تصاعدي يخدم البسيط فيه المركب والجزئي منه الكلي. والعمل الفقهي استقراء واستنباطا في ميدان العبادات والمعاملات والتشريع المأذون فيه، يبقى عملا مختلا ناقصا إذا لم يؤسس على اعتبار المقاصد وتحريها في بناء الأحكام ووضع القواعد، متناسقة متكاملة يعضد أدناها أعلاها من أسفل السلم إلى قمة المرقاة. ذلك لأن الدين الإسلامي نفسه كائن حي متحرك نحو غاية سامية ذات منهج رشيد، جسده الأمة

الشاهدة وأعضاؤه مؤمنوها، وروحه العقيدة والتصور الإيماني السليم، وخطواته الشريعة الربانية ومقصده إتمام النور الإلهي، وغايته تحقيق العبودية المؤدية إلى مرضاة الله عز وجل.

ولئن قصر الشاطبي مقاصد الشرع على حفظ الضرورات الخمس، فإنه لم يستوف بذلك المقاصد الغائية لوجود الإنسان ونزول القرآن وفرض التكاليف، فأضحى منهجه ناقصا مبتورا؛ لأن المحافظة على الضرورات الخمس بحاجياتها وتحسينياتها، ليست إلا أداة من أدوات تحقيق المقصد الأسمى من الوجود البشري. فإن عادت المصالح الضرورية بالإبطال على المقصد الأسمى أهدرت المصالح الضرورية وثبت المقصد الأسمى.

ومن رحمة الله ولطفه وحجية تنزيله، أن جعل هذا المقصد الأسمى في غير حاجة إلى تنكب طرق علم الكلام والمنطق، أو استقراء المجملات والكليات والقواعد، مما ينوء به العقل الفطري العادي؛ وإلا لكان محل خلاف واختلاف وأخذ ورد وجدال يعصف بوضوحه وقوة إلزامه.

لقد جعل الله تعالى مقصده الأسمى الذي يسع جميع المقاصد الفرعية، صريحا بينا واضحا في قوله: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) التوبة 33- الصف 9. فالمقصد من إرسال الرسل بالبينات والتشريعات هو صيرورة الإسلام مستعليا على سائر الأديان قاهرا لمكرها؛ ومن الظهور أن تكون حجته وبراهين صدقه قائمة وقوة دفاعه عن نفسه ماديا ومعنويا متوفرة، وأمة الإسلام قوية متماسكة مكينة، كما قال تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ) النور 55. وهذه الآية تتضمن وعدا عاما في التمكين للأمة الإسلامية الشاهدة؛ ومن البديهي أن الوعد منه تعالى حق وصدق لا يقبل النسخ، لأن نسخه خلف وبداء، وهما ممن يجهل بالعواقب، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

إن تحقيق وعد الله هذا هو المقصد الواضح البين من القرآن والسنة، الذي ندين به ونسير على هديه؛ ونحن لا نتحدث عن مقاصد غيبية استأثر الله بعلمها، وإنما عن مقاصد أخبر بها الوحي، هي غاية التكوين والتكليف؛ إذ التكوين والخلق مقدمة للتكليف والابتلاء (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ) الملك 2، ووضع الشريعة وسيلة للتكليف وأداة دقيقة للابتلاء، والابتلاء طريق إخراج الأمة الشاهدة التي هي قاطرة السير إلى المقصد الأسمى حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، والتي هي التجسيد الحي المتحرك لمقصد الله في إتمام نوره ولو كره المشركون، يقول تعالى:

- (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) آل عمران 110.
- (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) البقرة 143.
- (وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ) الأعراف 181.

هذه الأمة التي يسري في أوصالها روح من أمر الله هو القرآن الكريم (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) الشورى 52، ويوجهها الدين الذي ارتضاه الله لنفسه فيما رواه عنه نبيه r [1]: "إن هذا الدين ارتضيته لنفسي ولن يصلح له إلا السخاء وحسن الخلق، فأكرموه بهما ما صحبتموه"، هي الأمة التي أقسم الرسول r على قيامها فيما رواه مسلم: "والله ليتمن الله هذا الأمر... الحديث"، وهي التي قال عنها أيضا:

- "لا يبقى على ظهر الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله كلمة الإسلام، إما بعز عزيز وإما بذل ذليل، إما يعزهم الله فيجعلهم من أهله فيعزوا به، وإما يذلهم فيدينون له"[2].

- "لا يبقى على الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز أو بذل ذليل"[3].

- "ليبلغن هذا الأمر مبلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل، يعز بعز الله في الإسلام ويذل به في الكفر"[4].

---

[1] المعجم الأوسط 375/8
[2] سنن البيهقي الكبرى 181/9
[3] صحيح ابن حبان 92/15
[4] المستدرك على الشيخين 477/4

في هذا السياق، ونحو هذا الهدف النبيل والمقصد السامي الذي تندرج تحته كل المقاصد الجزئية وتخدمه، تأتي النصوص الحاضة على الوحدة ولزوم سبيل المؤمنين وعدم التفرق في الدين والترابط والتعاون والتكافل ولزوم الجماعة؛ وليس المقصد حفظ الضرورات من أجل أن يــذهب الناس طيباتهم في الحياة الدنيا ويقضون أعمارهم طاعمين كاسين كأبقار لا تنطح ولا ترمح.

خاتمة: أول الطريق وآفاق المستقبل

نُتهم (نحن الإسلاميين) بمعاداة الديموقراطية انحيازا منا للاستبداد والتسلط وهذا غير صحيح، فالنظم الاستبدادية والذهنية الســلطوية الــتي تنتجها، وطبيعة الأجهزة التي تحميها هي ما نرفضه كما يرفضه الديموقراطيون.

ولئن كان الحل الديموقراطي علاجا وضعيا انتحلته الثقافة الغربية للتخلص من الاستبداد الذي هيمن على أوربا قرونا طويلة، إلى ما قبــل الثورة الفرنسية، فإن هذا الحل وإن نجح نسبيا في مواطن كثيرة، متعلقة بحرية الإنسان وكرامته وحقوقه، لم يستطع أن يحرر أهله من مثلبة ثنائية التركيب السياسي للمجتمع المكوَّن في ظل الاستبداد من حاكم ومحكوم، وتابع ومتبوع، وسيّد ومسود، ومؤثر ومتأثر، وفاعل ومنفعل، وآمــر بيده السلطة ومأمور خاضع له.

إن الديموقراطية الغربية خففت من وطأة الاستبداد، ولكنها لم تستأصله. وهذا ما يميز عنها النظام الشــوروي الإســلامي الــذي يجتــث الاستبداد ويقضي عليه، ويجعل الأمة سواسية كأسنان المشط، لا حاكم ولا محكوم، وإنما توزيع خدمات على مختلف المرافق المتعددة والمتنوعة.

إننا لا نعترض على الديموقراطية لمجرد أنها غير إسلامية؛ فعدم إسلامية جذورها ومنشئها الثقافي شيء طبيعي؛ إذ لكل أمة ديــن وثقافــة ومرجعية عقيدة، ولا إكراه في الدين؛ وقد اخترعها أهلها التماسا منهم حلولا لمشاكلهم. وقد نجحوا فعلا في التخفيف مــن هــذه المشــاكل المتعلقة بالسلطة. والديموقراطية الغربية حاليا خير مما كان لديهم من تسلط مذل، وخير مما لدى المسلمين حاليا في ميدان الســلطة مــن ظلــم وعسف وتجبر استبداد.

إلا أن هدفنا أبعد غورا مما حققته الديموقراطية. هدفنا القضاء التام على الاستبداد والقهر، وعلى الثنائية غير المتكافئة في العلاقات الإنسانية. وليس من سبيل إلى ذلك إلا الشورى القرآنية. هذا هدفنا وذاك مسعانا فهل من حقنا ذلك؟

إن طبيعة الاستبداد لا تتغير من قطر إلى قطر، أو من أمة إلى أمة، أو من عصر إلى آخر. إنها ذهنية مسلكية واحدة، وإن استبدلت بالقبعــة "غترة"، وبالطربوش طاقية، لأن الإنسان هو الإنسان والداء هو الداء.

وإن محاولات هذا الإنسان عبر التاريخ للتخلص والتحرر من الاستبداد، لا تني تكرر نفسها بإلحاح وجهد جهيد. وقد استطاعت أوربــا الغربية أن تقطع في هذا السبيل أشواطا بفكرها الوضعي. إلا أن عدم ارتكازها على مبادئ يقينية المصدر، قطعية الصواب، لم يبلغهــا الهــدف النهائي المرجو.

لقد نشأت الديموقراطية الحديثة نخبوية سلطوية، يسيطر فيها القوي على الضعيف والغني على الفقير، وتفقد فيها المرأة بمجرد زواجها حق الملكية، فتسجل أملاكها باسم زوجها. و لم يلغ فيها قانون حرمانها من الأهلية التجارية في فرنسا إلا سنة 1938، وقانون حرمانها من الحقوق السياسية إلا سنة 1944. كما أن الحرية والمساواة اللتين قامت الديموقراطية على أساسهما أقصتا النساء والغرباء والعمال والفلاحين والعبيد، سواء في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد، أو في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية إلى ما قبل بداية القرن العشــرين. ثم بالتــدريج والممارســة والتجربة اتسع نطاق الحقوق، وتقلصت هوة الفوارق. ولكن ذلك لم يقض على عقلية الاستبداد المبني على التركيب الثنائي للمجتمع حكامــا ومحكومين.

أما الشورى القرآنية، فإن مصدرها رباني متيقن، وصوابها ثابت قطعي، وتوجيهاتها من الذي خلق الخلق ووضع نواميسه وسننه، وعلم مــا يصلح له وما يصلح به. لذلك فالمبادئ التي وردتنا عنه كفيلة بما يحل مشكلة السلطة والتسلط ويجعل الناس سواسية، ذكرا وأنثــى، شــعوبا وقبائل، ليتعارفوا. أكرمهم عند الله أتقاهم. وهذا جوهر الخلافة على منهاج النبوة الذي نسعى إليه.

إلا أن سعينا هذا مفتقر إلى أدوات تغيير، وآليات بناء، وتركيبة اجتماعية اقتصادية سياسية ثقافية قابلة للاستمرار والبقـــاء. فهـــل دعـــاة عصرنا قادرون على توفير ذلك؟، بل هل يعرفون حق المعرفة طبيعة هذه الأدوات والآليات، وما يضمن للنظام الشوروي (إن قام) الاســـتمرار والبقاء، فلا يُنْقَلَبُ عليه كما فُعِلَ بالخلافة الراشدة الأولى؟.

إن أول أدوات التغيير بناء التصور السياسي لنظام الإسلام، واضح المعالم بيّن الأركان، كفيلا بالقضاء على عقلية التسلط والإذلال؛ وهـــو ما يُعد هذا الُمصَنَّفُ المتواضع لبنة من لبناته، وخطوة ينبغي أن تتلوها خطوات أكثر اتزانا ورشدا، يقوم بها مَنْ آنس في نفسه استعدادا وقدرة.

وإن أول آليات البناء، هو تحويل هذا التصور، ضمن منهج عقدي تربوي، إلى رجال يسعون ويبذلون، ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَـــانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ﴾ الحشر 9.

وإن أول لبنات التأسيس الاجتماعي القادر على البقاء والاستمرار، الممتنع عن السقوط والانهيار، هو المبادرة بالممارسة الشـــوروية الحقـــة لدى الجيل القائم، تدريبا وترشيدا، ومصابرة ومطاولة، مع تنشئة أجيال تالية، على المنهج الشوروي في البيت والمجتمع والمدرســـة، بـــالروض والتعليم الأساسي والمتوسط والثانوي والجامعي والعالي؛ بذلك تنشأ الأمة غير القابلة للتسلط والاستبداد والإذلال والحَجْر، وبذلك أيضا نكون قد وضعنا عجلات القطار على سكة الفولاذ.

على هذا النهج ينبغي أن يسير بناة الجيل الجديد، من مفكري الإسلام المصرّين على عودته إلى دنيا الناس، بتشييد الخلافة الراشدة الثانيـــة، على منهاج النبوة. طبقا لما أخبر به الرسول r ، مما سيؤول إليه أمر الإسلام والمسلمين بإذن الله، في الحديث الذي رواه أحمد [1]، والترمـــذي وصححه الألباني ونصه:

﴿تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكـــون مـــا شـــاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون مُلْكاً عاضاً، فيكون ما شاء أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون مُلكاً جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة. ثم سكت﴾.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

1 - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن الماوردي. دار الكتب العلمية بيروت.

2 - الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء الحنبلي. طبعة القاهرة، 1938.

3 - الأحاديث الصحيحة، للشيخ ناصر الدين الألباني. منشورات المكتب الإسلامي، بيروت.

4 - الأعمال الكاملة، للإمام محمد عبده. جمع ودراسة محمد عمارة، بيروت، 1972م.

5 - الأعمال الكاملة، لعبد الرحمن الكواكبي. جمع ودراسة محمد عمارة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1970 م.

6- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. جمع ودراسة محمد عمارة. دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968 م.

7 - الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي. جمع ودراسة محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

8 - الأمير، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، للدكتور فاروق سعد. ط: 14، 1411 هـــ/ 1991 م، الدار الجماهيرية بليبيـــا ودار الآفاق الجديدة بالمغرب.

9 - آراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي نصر الفارابي. تحقيق وتقديم: ألبر نصري ناد. ط: 2 ، 1968 /، دار المشرق، بيروت.

10 - آثار الأول في ترتيب الدول، للحسن بن عبد الله العباسي. حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور حمزة عميرة. ط: 1، 1409هـــ/ 1989 م، دار الجيل، بيروت.

11 - أصول الدين، للفخر الرازي. مراجعة وتقديم عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

12 - أصول الدين، لعبد القاهر البغدادي. طبعة استانبول، 1928 م.

[1] - مسند أحمد 5 / 341 _ سنن الترمذي رقم 2225 _ الأحاديث الصحيحة للألباني 1 / 5

13 - الإمامة والسياسة، لابن قتيبة. تحقيق علي شيري، ط: 1 ، 1410هـ/ 1990م، دار الأضواء، بيروت.
14 - الإمامة عند أهل السنة، نصوص الفكر السياسي الإسلامي. جمعها يوسف أيبش، طبعة 1966م، دار الطليعة، بيروت.
15 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني. دار الفكر، بيروت.
16 - الإرشاد إلى قواطع الأدلة، لإمام الحرمين الجويني. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي منعم عبد الحميد، مطبعة الخانجي 1950 القاهرة.
17 - الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي. ط: 1، 1409 هـ/1988 م، دار الكتب العلمية، بيروت.
18- الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق. ط: 2، 1344هـ/1925م ، القاهرة.
19 - إخوان الصفا، لجبور عبد النور. ط: 4، 1983 م دار المعارف القاهرة.
20 - الاعتصام لأبي اسحاق الشاطبي، تقديم وتعريف الشيخ محمدرشيد رضا. ط: 1408هـ / 1988 م - دار المعرفة بيروت.
21 - تفسير القرآن العظيم لابن كثير. المكتبة التجارية بالقاهرة، 1356 هـ.
22 - التفسير الكبير للإمام الرازي. ط: 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
23 - تفسير البحر المحيط لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. ط: 1، 1413 هـ/1993م. دار الكتب العلمية، بيروت.
24 - تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، للإمام أبي السعود محمد بن محمد العمادي. الناشر: مكتبة الرياض الجديثة ط 1401هـ -1981م.
25 – تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا. الطبعة الثانية. دار المعرفة بيروت
26 - تاريخ الطبري أو تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد الطبري. تحقيق نخبة من العلماء، ط:5، 1409 هـ/1989م، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
27 - تاريخ ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر. مؤسسة الأعلمي، بيروت.
28- تاريخ ابن كثير، البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ بن كثير. ط: 1، 1966 م، مكتبة المعارف ببيروت ومكتبة النصر بالرياض.
29 - تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك وضمنه كتاب النور اللامع فيما يعمل به في الجامع، لنجم الدين إبراهيم بن علي الحنفي الطرسوسي. تحقيق ودراسة عبد الكريم مطيع الحمداوي، ط: 1، 1421هـ/2000م، دار الحق ودار الشهاب، بيروت ودمشق.
30 - تأويلات أهل السنة، لأبي منصور محمد الماتريدي السمرقندي الحنفي. تحقيق الدكتور محمد مستفيض الرحمن، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق. مطبعة الإرشاد، بغداد، 1404هـ/1983م.
31 - تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي. ط: 1، 1306 هـ، المطبعة الخيرية بمصر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
32- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، لأبي عبد الله بدر الدين بن جماعة. تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد – مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية بقطر.
33 - تسهيل النظر وتعجيل الظفر، لأبي الحسن الماوردي. تحقيق محيي هلال السرحان، ط: 1، 1401 هـ/1981م، دار النهضة العربية، بيروت.
34 - التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، لأبي بكر الباقلاني. طبعة القاهرة، 1947 م.
35 - الجامع لأحكام القرآن الكريم، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي. دار الكتاب العربي، بيروت.
36 - جامع المسانيد والسنن لابن كثير. دراسة وتحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي. ط: 1، 1415هـ /1994م، دار الكتب العلمية، بيروت.
37 – حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين. ط: 2، 1386 هـ/1966م. دار الفكر، بيروت.
38 - حياة الصحابة، لمحمد يوسف الكاندهلوي. ط: 1، 1414هـ/1994م. دار قتيبة، بيروت.

39 - الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم. المطبعة الميرية القاهرة.

40 - الخلافة والإمارة، لمحمود شاكر. ط: 1، 1413هـ/1992م. المكتب الإسلامي، بيروت.

41 - الخلافة والإمامة العظمى لمحمد رشيد رضا. طبعة 1341هـ/1922م، القاهرة.

42 - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي. تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط: 2، 1979 م. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

43- خبايا الزوايا، لمحمد بن بهادر الزركشي. تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، ط1، 1402هـ. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

44 - الدين والدولة، لعلي بن ربن الطبري. تحقيق وتقديم عادل نويهض. ط: 4، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

45 - الردة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، للدكتور المكاشفي طه الكباشي. ط: 1، 1408 هـ/1987م. دار الفكر، الخرطوم.

46 - رد هيئة كبار العلماء على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق. مجلة الأزهر، ربيع الأول 1414هـ.

47 - رسائل الجاحظ " الكلامية والسياسية والأدبية"، قدم لها وبوّبها وشرحها الدكتور علي أبو ملحم. ط: 1، مكتبة الهلال بيروت.

48 - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي. طبعة 1403 هـ / 1983م. دار الفكر، بيروت.

49 - روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي. ط: 3، 1412هـ/1991م. المكتب الإسلامي، بيروت.

50 - زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي. ط: 4 ، 1407 هـ/1987م. المكتب الإسلامي، بيروت.

51 - سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني الأزدي. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

52 - سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى الترمذي. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الرحمن محمد عثمان. طبعة 1434هـ/1964م. المطبعة السلفية، المدينة المنورة.

53 - سلوان المطاع في عدوان الأتباع، لمحمد بن عبد الله بن ظفر الصقلي المكي. دراسة وتحقيق الدكتور محمد أحمد دمج. ط: 1، 1416 هـ/1995م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت.

54 - سلوك المالك في تدبير الممالك، لابن أبي الربيع. تحقيق الدكتور ناجي التكريتي، ضمن كتابه: "الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع ". ط: 3، 1403هـ /1983م، دار الأندلس، بيروت

55 - سنن البيهقي لأحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - 1414هـ / 1994م

56 - السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن برهان الدين الحلبي. دار المعرفة، بيروت.

57 - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لتقي الدين بن تيمية. راجعه وعلق عليه محمد عبد الله السمان، الرياض.

58 - السياسة المدنية، لأبي نصر الفارابي. تحقيق وتقديم فوزي متري النجار. المطبعة الكاثوليكية، 1964م، بيروت.

59 _ السياسة، لأبي نصر الفارابي. تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد. نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

60 - السياسة، لأبي القاسم المغربي. تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد. نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

61 - السياسة، للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد. نشر مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

62 - شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني. تحقيق محمد عدنان درويش

63 - الشورى وممارستها الإيمانية، للدكتور عدنان علي رضا النحوي. ط: 3، 1409 هـ/1988م. دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض.

64 - الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط: 4، 1407هـ/1987م. دار العلم للملايين، بيروت.

65 - صحيح البخاري بحاشية السندي لأبي عبد الله البخاري. دار المعرفة، بيروت.

66 - صحيح البخاري بشرح قاسم الشماعي الرفاعي. ط: 1، 1407 هـ/1987م. دار القلم، بيروت.

67 - صحيح مسلم بشرح الإمام النووي. مراجعة الشيخ خليل الميس. ط: 3، دار القلم، بيروت.

68 - صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان التميمي البستي. تحقيق شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة -بيروت - 1414 هـ / 1993م.

69 - الطرق الحكمية لابن القيم، تقديم ومراجعة الشيخ بهيج غزاوي. دار إحياء العلوم، بيروت.

70 - العقد الفريد، لابن عبد ربه. شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

71- العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني. تحقيق محمد زاهد الكوثري. طبعة 1412هـ/1992م. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

72- عيون الأخبار، لأبي مسلم بن قتيبة الدينوري. تحقيق الدكتور محمد الإسكندراني، ط: 3، 1418 هـ/1997م. دار الكتاب العربي، بيروت.

73- غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين الجويني. تحقيق ودراسة الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد. طبعة 1979م. دار الدعوة بالإسكندرية، مصر.

74- الفتوح لابن أعثم الكوفي. ط: 1، 1406 هـ/1986م. دار الكتب العلمية بيروت.

75 - الفتاوى الكبرى لابن تيمية. دار المعرفة، بيروت.

76 - فتح القدير من علم التفسير، للإمام الشوكاني. شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

77 -فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، لزكريا بن محمد الأنصاري ط: 1، 1418. دار الكتب العلمية، بيروت.

78 - الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري.تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. ط: 7، 1411هـ/1991م. دار الآفاق الجديدة، بيروت.

79 - فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي. تحقيق عبد الرحمن بدوي. ط 1964 القاهرة.

80- الفقه الأكبر، للإمام الشافعي.ط: 3. مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.

81 - فقه اللغة، لأبي منصور الثعالبي.طبعة 1981 م. الدار العربية للكتاب، ليبيا

82 - فقه الخلافة وتطورها، لعبد الرزاق أحمد السنهوري. ترجمة الدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري ومراجعة الدكتور توفيق الشاوي. ط: 2، 1993م. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

83 - في ظلال القرآن، لسيد قطب. دار إحياء الكتب العربية، بيروت.

84 - الفهرست لأبي الفرج الوراق النديم. تحقيق رضا المازنداني. ط: 2، 1988 م، دار المسيرة، بيروت.

85 -قواعد الأحكام في مصالح الأنام للإمام عز الدين بن عبد السلام السلمي. ط: 2 1400 هـ _1980 م. دار الجيل بيروت.

86 - الكامل في التاريخ، لابن الأثير. ط: 2، 1387هـ/1967م. دار الكتاب العربي، بيروت.

87– لباب التأويل (تفسير الخازن) لعلاء الدين البغدادي الخازن. ضبطه وصححه عبد السلام محمد شاهين. دار الكتاب العلمية – بيروت.

88 - لطف التدبير في سياسات الملوك، لمحمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي. عن النسخة التي حققها أحمد عبد الباقي، ط: 3، 1411هـ/1993م، المكتبة المكية، مكة المكرمة.

89 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري. بيروت، 1952 م.

90 - مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي. تحقيق وتعليق:الحاج السيدهاشم الرسولي المحلاتي. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

91 - المبسوط، لشمس الدين السرخسي. بإشراف جمع من العلماء. ط: 3، 1398هـ/1978م. دار المعرفة، بيروت.

92 - مآثر الإنافة في معالم الخلافة، للقلقشندي. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. عالم الكتب، بيروت.

93 - محاورة لأفلاطون، بروتاجوراس. ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، طبعة 1967م. دار الكاتب العربي، القاهرة.

94 - المسند، للإمام أحمد بن حنبل. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط: 4، 1373هـ/1954م. دار المعارف، مصر .

95 - المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد الغزالي. ط: 1، 1334هـ. دار الكتب العلمية، بيروت.

96 - المسامرة، للكمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للكمال بن الهمام في علم الكلام، مع حاشية زين الدين قاسم على المسايرة. صححه وضبطه احتشام الحق آسيا أبادي، دائرة المعارف الإسلامية، آسيا أباد، مكران، بلوشستان.

97 - مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. طبعة 1382هـ/1962م. المكتب الإسلامي، بيروت.

98 - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق وضبط عبد السلام هارون. ط: 1، 1411هـ/1991م. دار الجيل، بيروت.

99 - معجم قبائل العرب، لمحمد رضا كحالة. ط: 1، 1388هـ/1963م. مكتبة الأندلس، بنغازي، ليبيا.

100 - المطارحات، نيقولو مكيافيلي. تعريب خيري حماد. ط: 3 ، فبراير 1982م. دار الآفاق الجديدة، بيروت.

101 - المقدمة، لعبد الرحمن بن خلدون. مؤسسة الأعلمي، بيروت .

102 - منهاج الانقلاب الإسلامي، لأبي الأعلى المودودي. ط: 3، مؤسسة الأعلمي ، بيروت .

103 - الموافقات في أصول الأحكام، لأبي إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي. طبعة 1341هـ. دار الفكر، بيروت.

104 - المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي. مؤسسة عالم الكتب، بيروت.

105- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. تحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط: 1 سنة 1420هـ - 1999م. دار النفائس بالأردن.

106 - المعجم الأوسط لأبي القاسم سليمان الطبراني. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد ، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين بالقاهرة - 1415 هـ.

107- المستدرك على الشيخين. لمحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية ببيروت - 1411هـ / 1990 م.

108 - مجلة المنار- القاهرة – الطبعة الثانية، شوال 1324هـ /19 أكتوبر 1906 م.

109 - نصب الراية لأحاديث الهداية. لجمال الدين الزيلعي. ط: 1، 1357 هـ/1938م. نشر المجلس العلمي بالهند

110 - نظرات في الفقه السياسي. للدكتور حسن عبد الله الترابي. نشر الشركة العالمية لخدمات الإعلام، الخرطوم، السودان.

111 - النظرية السياسية المعاصرة للشيعة، لمحمد عبد الكريم عتوم. ط:1، دار البشير، عمان، الأردن.

فهرس الموضوعات